T.C.

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE DÖRT UNSUR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

NUR MUHAMMED ŞAHİN

HAZİRAN 2019

T.C.

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE DÖRT UNSUR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

NUR MUHAMMED ŞAHİN

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eşref Altaş

HAZİRAN 2019

ONAY

Nur Muhammed Şahin tarafından hazırlanan "İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Dört Unsur" başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ: **İMZA**

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. Eşref Altaş] .....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya] .....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

[Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Halil Üçer] .....

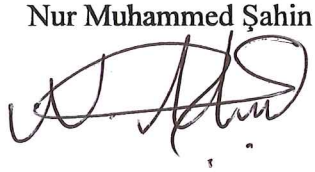
Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 4 Temmuz 2019

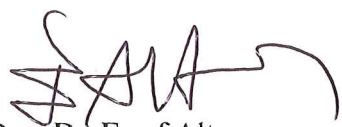
BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Nur Muhammed Şahin



Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.



Doç. Dr. Eşref Altaş

ÖNSÖZ

> Yaratıcının hikmetini iyice incele ki O, başlangıçta asılları yarattı, sonra onlardan çeşitli karışımlar yarattı, her karışımı bir tür için hazırladı, türlerin yetkinliğini ortaya çıkarmak için mutedil karışımlar çıkarmaya başladı ve düşünen (nâtık) nefsin yuva edinmesi için insanın karışımını mümkün olan en mutedil karışıma yakın kıldı. (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 382)

İslam felsefesi disiplinleri içerisinde özellikle metafizik çalışmaya niyet ederek yüksek tahsile başlama serüvenim, ilgi odağımın doğa felsefesine yoğunlaşması neticesinde yüksek lisansta tez konusu olarak doğa felsefesinden bir konu seçmeyi istememle neticelendi. Bunda hiç şüphesiz yüksek lisans döneminde kıymetli danışman hocam Eşref Altaş ile yaptığımız *'Uyûnü'l-hikme* derslerinin etkisi büyüktür.

İslam coğrafyasına tevarüs edilen felsefenin, İslam topraklarında teşekkül etmesine bizzat önderlik eden en büyük isim şüphesiz İbn Sînâ'dır. O, felsefi üslubu, çeşitli yazı biçimlerini kullanmadaki ustalığı, ele aldığı kaynakların ve meselelerin geniş yelpazede olmasıyla öne çıkmıştır. Kaleme aldığı *eş-Şifâ* adlı külliyatı bunun delilidir.

Felsefi kişiliği sebebiyle lisans yıllarımdan beri İbn Sînâ'ya duyduğum muhabbet, yüksek lisans ders dönemi ertesinde İbn Sînâ'nın Hemedan'daki kabrini ziyaret etmemle taçlandı. Nihayet, İbn Sînâ'nın doğa felsefesi külliyatından seçtiğim bir eser üzerine çalışmaya karar vermiştim. Akabinde, danışman hocamla birlikte doğa felsefesinde merkezi bir konumda bulunan İbn Sînâ'nın dört unsur teorisini çalışmaya başladım.

Tez yazma sürecim, içerisinde muhtelif sancıları barındırsa da Allah'ın yardımı, etrafımdaki arkadaşların çalışma azminden doğan sinerji, yakınlarımın desteği ve danışman hocamın bitmek bilmeyen motivasyon takviyesi ile ekstra vakit talep etmeksizin tezimi tamamlamak nasip oldu.

Sadece yüksek lisans dönemimde değil, bütün eğitim hayatım boyunca beni maddi ve manevi yönden destekleyen, evladını ilim tahsili için uzaklara göndermeyi

tercih ederek gurbet acısını bağrına basan, her müspet işimde ardımda dualarını hissettiğim kıymetli anama ve babama şükranlarımı ifade etmeye çalışsam, Rabb'in kulun acziyetini hatırlattığı bir ana denk gelmiş olurum. Yine de hissedebildiğim ancak dile dökemediğim kadar onlara minnettarım. Öte yandan dertlerimi dinleyen, var olmalarıyla hayatımı idame ettirme sebeplerimin arttığı, her fırsatta yanımda olacaklarını bildiğim karındaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

Yüksek lisans sürecinde beni maddi olarak destekleyen Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezine, İlim Yayma Vakfına ve Laleli esnaflarından İsmail Erbay Ağabey'e hassaten teşekkür ederim. Tez yazma sürecinde akademik çalışmalarımın destekçisi ve takipçisi olan Hasan Baydemir Ağabey'e, Hikmet Yaman hocama ne kadar teşekkür etsem azdır. Metin çözümlerken bizzat kendisinden çokça istifade ettiğim, akademik yazım tekniklerine dair tecrübelerini de büyük bir istekle benimle paylaşmaktan çekinmeyen Sacide Ataş'a çok şey borçluyum. Bu süreçte yardımcı editörlüğünü yaptığım *Nazariyat Dergisi* ailesinin ve İlmi Etüdler Derneği'nin maddi-manevi katkıları inkâr edilemez.

Yüksek lisans tez jürimde yer alan, her fırsatta beni desteklediğini beyan eden, lisans yıllarında ilk felsefe derslerini kendisinden tahsil etmekle müşerref olduğum M. Cüneyt Kaya hocama ve yüksek lisans yıllarında kendisiyle tanışmakla müşerref olduğum İbrahim Halil Üçer hocama, tezin içeriğine ve formuna yönelik katkıları sayesinde tezin son şeklini almasına vesile oldukları için şükran borçluyum.

Tez yazma sürecinde kendisiyle hayatımızı birleştirme kararı aldığımız kıymetli Fatımatüzzehra Hanımefendime, bütün yoğunluğuna rağmen tez sürecinde beni desteklediği için minnettarım. Eğitimimi devam ettirmeme rağmen sürecimizi destekledikleri için nesebî ailem kadar sebebî aileme de şükran borçluyum.

Yüksek lisans tez çalışmam boyunca beni her anlamda destekleyen, akademik çalışmalarımda öncelikle kendisine başvurduğum, tezimin şekillenmesinde, gelişmesinde ve olgunlaşmasında ciddi gayreti ve büyük emeği olan danışmanım Eşref Altaş hocama özellikle teşekkür ederim.

Çalışmamın tahsili vesilesiyle ilim dünyasının kesbedeceği herhangi bir faydanın bilfiil faili yalnızca danışman hocam Doç. Dr. Eşref Altaş'tır. Çalışmamın

muhteviyatı, menheci ve üslubu ile ilgili oluşa gelen bütün noksanlıklar, problemler ve açmazların müsebbibi ve sorumlusu bizzat benim.

Gayret bizden, tevfîk *Varlığı Zorunlu Olan*'dandır.

Nur Muhammed Şahin

Temmuz 2019

Bulgurlu/Üsküdar

ÖZET

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE DÖRT UNSUR

Şahin, Nur Muhammed

Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Eşref Altaş

Haziran, 2019. 103 Sayfa.

Bu yüksek lisans tezinde, İbn Sînâ'nın doğa felsefesi külliyatındaki üçüncü kitabı olan *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde dört unsur meselesini nasıl ele aldığı araştırma konusu yapılmaktadır. Tezin ilk bölümünde evrenin ortaya çıkışı ve *arkhe* problemiyle ilgili ilk çağ filozoflarının savunduğu görüşlere kısaca değinilmektedir. Tezin ikinci bölümünde, İbn Sînâ'nın kendi dört unsur teorisini savunmadan önce dikkate aldığı karşıt grupların argümanları, İbn Sînâ'nın gözünden ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmektedir. Tezin üçüncü bölümünde, unsurlar ve oluş-bozuluş problemine kısaca giriş yapıldıktan sonra İbn Sînâ açısından oluş-bozuluş ve dönüşüm arasındaki farklara değinilmektedir. Fark belirginleştirildikten sonra, oluş-bozuluş probleminin karışım ve büyüme açısından tahlili yapılmaktadır. Böylelikle nitelikler ve dört unsur teorisi inşa edilmeden önce teorinin, dönüşüm, karışım ve büyüme teorilerinden ayrışan yönleri belirginleştirilmektedir. Daha sonra, İbn Sînâ'nın dört unsur ve bunların niteliklerine dair görüşlerine değinilmektedir. Ardından dört unsur teorisine dair getirilen dört eleştiri ve İbn Sînâ'nın bu eleştirilere yönelik cevapları dikkate alınmaktadır. Unsurların birbirlerine dönüşümü ve semâvî cisimlerin unsurlara etkisi konularına da değinildikten sonra, çalışma sonuçlandırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, doğa felsefesi, oluş ve bozuluş, (*kevn ve fesâd*), dönüşüm, arkhe, dört unsur, anâsır-ı erbaʿa, (*toprak, su, hava, ateş*).

ABSTRACT

FOUR ELEMENTS IN IBN SĪNĀ'S NATURAL PHILOSOPHY

Master's Thesis, Department of Philosophy, Islamic and Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Eşref Altaş

June 2019. 103 Pages.

This master's thesis examines how Ibn Sīnā treats the issue of the four elements in his *al-Kawn wa-l-fasād* (*Generation and Corruption*), the third book in his philosophy of nature collection. It is divided into three parts: (1) a brief mention of how the early philosophers viewed the emergence of the universe and the *arche* problem; (2) a detailed analysis of Ibn Sīnā's presentation of the arguments against, and his defense of, his theory; (3) a brief introduction to the elements and generation-corruption problem, followed by a discussion of the differences between his views on that problem and transformation. After the difference is identified, the problem is then analyzed in terms of mixture and growth. Thus, before constructing the qualities and the four-elements theory, those of its aspects that differ from the theories of transformation, mixing, and growth are distinguished; his views on the four elements and their qualities are introduced, four criticisms of his theory are considered, and his responses to them are noted. The study concludes by mentioning the issues associated with the elements' transformation into each other and the effect of heavenly bodies upon them.

Key Words: Ibn Sīnā, natural philosophy, generation and corruption, (*al-kawn wa al-fasād*), transformation, *arche*, four elements, *al-anāṣir al-arbaʿa*, (*earth, water, air,* and *fire*).

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Nur Muhammed Şahin

Uyruğu: Türk Vatandaşı

Doğum Tarihi ve Yeri: 4 Ekim 1994

Doğum Yeri: Erdemli/Mersin

Elektronik Posta: nurmuhammedsahin@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Şehir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi	2017
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı (Tez Dönemi)	2017-

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2018-	İLEM	Nazariyat Dergisi Yardımcı Editör

YABANCI DİLLER

İleri düzeyde Arapça ve İngilizce; orta düzeyde Farsça; başlangıç düzeyinde İbranice

İÇİNDEKİLER

ONAY ..... **ii**

BİLDİRİM ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

ÖZET ..... **vii**

ABSTRACT ..... **viii**

ÖZGEÇMİŞ ..... **ix**

İÇİNDEKİLER ..... **xi**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xiv**

GİRİŞ **1**

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı 1

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları 2

3. Literatür 4

I. BÖLÜM:
ARKHE PROBLEMİNDEN DÖRT UNSURA: PRE-SOKRATİK DÖNEMDE UNSURLARIN SERENCAMI

1. BİR PROBLEM OLARAK ARKHE **6**

2. SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA ARKHE PROBLEMİ **8**

II. BÖLÜM:
İBN SÎNÂ'YA GÖRE UNSURLARA DAİR MİRASIN DEĞERLENDİRİLMESİ VE ELEŞTİRİSİ

1. İBN SÎNÂ'YA GÖRE OLUŞ VE DÖNÜŞÜMLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİN TASNİFİ……...16

2. OLUŞU VE DÖNÜŞÜMÜ KABUL ETMEYENLER [KÜMÛN VE ZUHÛR TARAFTARLARI] 19

3. OLUŞU KABUL EDEN AMA DÖNÜŞÜMÜ KABUL ETMEYENLER.....29

4. OLUŞU KABUL ETMEYEN AMA DÖNÜŞÜMÜ KABUL EDENLER.....29

4. a. Tek Unsur Taraftarları 29

4.a.i. Su 31

4.a.ii. Toprak 32

4.a.iii. Ateş 32

4.a.iv. Hava 34

4.a.v. Buhar 35

4.b. Birden Fazla Unsurun Olduğunu Savunanlar 36

4.b.i. Toprak ve Ateş 36

4.b.ii. Toprak ve Su 37

4.b.iii. Toprak, Hava ve Ateş 38

4.b.iv. Toprak, Su, Hava ve Ateş [Baskınlık ve Sevgi Taraftarları] 38

5. OLUŞ VE DÖNÜŞÜMÜ YÜZEY VE ATOMLAR AÇISINDAN AYIRT EDENLER 41

5. a. Yüzey Taraftarları 42

5. b. Atomcular 45

III. BÖLÜM:
İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE UNSURLAR

1. UNSURLAR VE OLUŞ-BOZULUŞ PROBLEMİNE GİRİŞ 53

2. OLUŞ-BOZULUŞ VE DÖNÜŞÜMÜN TANIMI VE BUNLAR ARASINDAKİ FARKLAR.....58

3. OLUŞ-BOZULUŞ VE DÖNÜŞÜMÜN KARIŞIM (*MİZÂC*) İLE İLİŞKİSİ 67

4. BÜYÜME TEORİSİ 71

5. NİTELİKLER VE DÖRT UNSUR.....75

6. NİTELİKLER VE UNSURLAR TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ VE İBN SÎNÂ'NIN CEVAPLARI 82

7. UNSURLARIN BİRBİRLERİNE DÖNÜŞÜMÜ 89

8. SEMÂVÎ CİSİMLERİN UNSURLARA ETKİSİ 93

SONUÇ 97

KAYNAKÇA 99

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. :	Adı geçen eser
bkz. :	Bakınız
Ar. :	Arapça
Gr. :	Grekçe
İn. :	İngilizce
ö. :	Ölümü
TDV :	Türkiye Diyanet Vakfı
thk. :	Tahkik
trc. :	Tercüme eden
v. dğr.:	ve diğerleri
Yt. :	Yayın tarihi yok
Yy. :	Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Klasik felsefe[1], bütüncül bir bakış açısıyla evreni anlamlandırma çabasıdır. Metafizik bilimler, matematik bilimler ve doğa bilimlerinden oluşan teorik felsefenin yanı sıra, siyaset, ev yönetimi ve ahlak, pratik felsefenin uğraş alanlarıdır.

Felsefenin klasik dönemdeki çabası, modern dönemde felsefi açıdan pek çok disipliner ayrışmaya kaynaklık edecektir. Bu ayrışma, klasik dönemde felsefenin alt dallarının birbirinden ayrışması ya da başka bir deyişle Tanrısal kudretin izleri bulunan "doğa felsefesi"nden "doğa bilimi"ne geçiş aşamasıdır.[2] Şüphesiz, modern dünyada bilimin geldiği noktada birçok sonuçlarına şahit olunan bu sürecin kökenleri, klasik felsefenin anlaşılmasıyla idrak edilebilir.

Felsefenin sadece metafizik alanında değil, fiziki alemin mahiyetine dair çalışmalar yapmak, felsefe alanında faaliyet gösteren akademisyenleri ilgilendiren önemli hususlardan birisidir. Bu sebeple yüksek lisans tez konumu, klasik dönemde bir bütün olarak inşa edilen felsefenin bir alt disiplini olan doğa felsefesinden seçtim. Bunun için felsefenin birçok disiplinini ilgilendiren dört unsuru (*anâsır-ı erbaʿa*) kendime akademik ilgi alanı olarak belirledim ve yüksek lisans tez çalışmamı bu konuda gerçekleştirdim. Bu yolla, modern doğa felsefesi öncesinde filozofların doğa tasarımını bir nebze olsun anlamayı, bu uğurda felsefi literatüre katkıda bulunmayı hedeflemekteyim.

İslam felsefesi denilince akla gelen ilk filozoflardan birisi, *eş-Şeyhü'r-reîs* unvanıyla meşhur olan İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın üslup, yazım tarzı ve çeşitli yazım tekniklerini kullanması, felsefenin bütün alanlarını kuşatacak şekilde zengindir. O, eserlerini İslam felsefesinin altın çağında kaleme almıştır. Kendisinden sonra gelecek

---

[1] "Klasik felsefe"yle Antik Yunan felsefesinden Descartes'e (ö. 1650) kadar yapılan ve İslam felsefesini de içinde barındıran modern öncesi felsefi faaliyet kastedildiği için "klasik fizik" ifadesini burada kullanmaktan kaçınıyorum. Zira çağdaş dönemde "klasik fizik" ifadesiyle, Newton'dan 20. yüzyıla kadar yapılan fizik anlaşılmaktadır. Öte yandan klasik dönemde fizik, doğa felsefesi literatürü içerisinde kaleme alınan ilk kitabın (*es-Semâʿu't-tabîʿî*) ismidir. Bu sebeple tezim boyunca "klasik fizik" yerine "doğa felsefesi" (*tabîʿiyyât*) kavramına yer vereceğim.

[2] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 35.

herhangi bir filozof ya da nazari ilimlerle ilgilenen herhangi bir düşünür ona referansta bulunmaksızın fikrini inşa edemez. Onun en büyük eseri olan *eş-Şifâ* külliyatı, temas ettiği konular itibariyle felsefenin bütün disiplinlerini şamildir.

İbn Sînâ'nın doğa felsefesiyle alakalı eserleri henüz yeterince araştırmacıların ilgi odağı haline gelememiştir. Neyse ki İslam felsefesi alanındaki akademisyenlerin son yıllarda ilgi ve alakalarını doğa felsefesiyle birleştirme çabaları ilk semerelerini vermeye başlamıştır. Ben de kendi adıma İslam felsefesi literatüründe akademik açıdan yeni filizlenmeye başlayan doğa felsefesiyle ilgilenme fırsatını bulduğum için şanslıyım. Bu tezde, oluş ve bozuluş çerçevesinde İbn Sînâ'nın dört unsur teorisini konu edinmekteyim.

Konunun niçin bu derece önemi haiz olduğu hususunda şunları söyleyebilirim: Metafizik ve fizik açısından oluş sorunu[3] sadece Aristoteles için değil, İbn Sînâ için de bu iki disiplin arasında bir yerde geçiş sorunu olma özelliği taşır. Öte yandan, dört unsur teorisi, ay üstü ve ay altı alemle ilişkili olduğu için kozmoloji; var olanın kökeninin ne olduğu sorusuyla ilişkili olduğu kadar kozmogoni ve sudûr teorisinin en son basamağı olması hasebiyle de metafizikle son derece ilişkilidir. Diğer taraftan dört unsur teorisi, nefs teorisi ve mizaç teorileriyle ilgili olması hasebiyle psikoloji ve tıpla yakından irtibatlıdır.

Tezimde, daha çok dört unsur teorisinin ay altı alemde ortaya çıkışından sonraki süreci dikkate almaktayım. Bu vesileyle, oluş-bozuluş açısından dört unsur teorisini İbn Sînâcı perspektif açısından incelemeye çalışacağım. Eğer konuyu bu şekilde sınırlandırmasaydım, dört unsur teorisinin yukarıda saydığım alanlarla olan irtibatından dolayı tezimin doktora tezi hacmine ulaşması kaçınılmaz olacaktır. Bu vesileyle İbn Sînâ özelinde, doğa felsefesinde dört unsurun nasıl işlendiğini irdelemeyi ve doğa felsefesi çalışmalarına mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlamaktayım.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

İbn Sînâ'nın başyapıtı *eş-Şifâ* külliyatı 22 kitaptan oluşur. Bu külliyatın ilk dokuz kitabı mantık bilimlerine (*mantıkiyyât*) aittir. Diğer sekiz kitabı doğa bilimlerine

[3] Nitekim oluş sorunu, her iki disiplinde de araştırma konusu yapılmaktadır. Celal Gürbüz, *Aristoteles'te Oluş ve Bozuluş'un Temellendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Bölümü, 1990), 1.

(*tabîʿiyyât*) hasredilmiştir. Diğer taraftan *eş-Şifâ*'nın dört kitabı matematik bilimleriyle (*riyâziyyât*) alakalı iken, son kitap da metafiziği (*ilâhiyyât*) konu edinmektedir.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatının doğa bilimleri bölümü, *Fizik (es-Semâʿu't-tabîʿî)*, *Gökyüzü ve Alem (Fi's-semâ ve'l-ʿâlem)*, *Oluş ve Bozuluş (el-Kevnü ve'l-fesâd)*, *Etkiler ve Edilgiler (el-Efʿâlu ve'l-infiʿâlât)*, *Mineroloji ve Meteoroloji (el-Meʿâdin ve'l-âsâru'l-ʿulviyye)*, *Psikoloji (Kitâbü'n-nefs)*, *Botanik (Kitâbü'n-nebât)* ve *Zooloji (Kitâbü'l-hayevân)* olmak üzere sekiz kitaptır. Tezimde, İbn Sînâ'nın doğa bilimlerine dair kaleme aldığı *Oluş ve Bozuluş (el-Kevnü ve'l-fesâd)* adlı doğa felsefesinin üçüncü kitabını ana kaynağım olarak kullandım. Nitekim İbn Sînâ bu kitapta, ay altı alemde oluş-bozuluş, unsurlar, nitelikler, dönüşüm, karışım ve büyüme kavramlarının nasıl meydana geldiğini işlemiştir. Tezimin konusu dört unsur meselesi olduğu için, İbn Sînâ'nın bu konuyu işlediği *Oluş ve Bozuluş* kitabı, az sayıdaki ikincil literatürle birlikte tezimin kaynakçasını oluşturmaktadır.

Oluş ve Bozuluş kitabının ele alınış tarzı, öncelikle İbn Sînâ'nın karşısına aldığı gruplarla başlamaktadır. İbn Sînâ önce bu grupların argümanlarını sayar. O, bu kısımda, karşısına aldığı grupların görüşlerini kronolojik bir sırayla ele almaktan ziyade filozofların argümanlarını problematik tarzda kaleme alır, bu problemlerin çerçevesini kurar ve sınırlar. Daha sonra da bu argümanları eleştirir. Böylelikle İbn Sînâ, kendi dört unsur teorisini inşa etmeden önce diğer grupların argümanlarını çürütmeyi gaye edinmiştir. Ben, tezimde İbn Sînâ'nın isim vermeyerek dikkate aldığı bu grupları kaynakların elverdiği ölçüde tespit etmeye çalıştım.

Kitabın diğer bölümünde İbn Sînâ, oluş-bozuluş ve dönüşüm arasındaki farkı belirginleştirir. Ardından, dört unsur teorisini diğerlerinden ayrıştırmak için karışım ve büyüme kavramlarını ele alır. En son, dört unsurun sayısını ve doğalarını kaleme alır. Bu konudaki şüpheleri zikrederek, bunları çürütmeye çalışır. Unsurların birbirlerine etkileşimi, dönüşümü ve semâvî cisimlerin unsurlar üzerine etkisini eserinde işleyerek, oluş ve bozuluşun devirleriyle birlikte kitabını hitama erdirir. Tezimde, elimden geldiği kadarıyla İbn Sînâ'nın *Oluş ve Bozuluş*'ta takip ettiği sıralamaya mutabık kalmaya gayret ettim. Tezimin başında, daha çok Türkçe literatürdeki felsefe tarihi kitaplarından yararlanarak ilk çağda *arkhe* problemini, ilk çağ filozofları açısından kısaca tartıştım. Böylelikle, İbn Sînâ'nın var olanın ne ile var

olduğu noktasında savunduğu görüşlere geçmeden önce ilk çağ filozoflarının neler söylediğini tespit etmeyi amaçladım.

Tezimin konusunu sadece doğa felsefesi açısından dört unsur teorisiyle sınırlı tuttum. Tezin hacmindeki olası artışı dikkate alarak, dört unsur teorisinin diğer disiplinlerle irtibatını sağlama noktasında gayret göstermedim. Bu açıdan tezimde, araştırmacıların doğa felsefesi dışında felsefenin diğer alt disiplinlerine dair referansları görme beklentisini, olası hacim artışı ve konunun dağılma ihtimali kaygısıyla karşılamayacağım.

Tezimde İbn Sînâ'nın *Oluş ve Bozuluş* kitabında takip ettiği metodu kullandığım için tezimin akışı *Oluş ve Bozuluş*'un işleyiş tarzına yakın bir üslupta devam etmektedir. Savunulan ve çürütülmeye çalışılan argümanları İbn Sînâ'nın kaleme aldığı şekliyle kendi üslubumla yazmaya gayret gösterdim. Buna binaen, tezin genel üslubu, tasviri tez ile tahlili tez arasında gidip gelmektedir. Her şeye rağmen tezime müracaat edecek olan araştırmacıyı sıkmamak ve yormamak için, üslupta akıcılığı ve sadeliği korumak adına gereken gayreti gösterdiğimi, İbn Sînâ'nın üslubunu gücüm yettiği ölçüde teorik hale getirmeyi ve argümanlarını sorunlaştırmayı yeterli ölçüde başardığımı düşünmekteyim.

Son olarak, tezimde ele aldığım kavramların tanımlarını gerektiği yerde sözlüklere müracaat ederek açıklamaya çalıştım. Tezimde, ustukus, *arkhe*, (ana) element ve unsur kavramlarının karşılık bulduğu anlam dünyası, genellikle birbirinden farklılık göstermemektedir. Dolayısıyla bu kavramları çoğunlukla eş anlamlı olarak kullandım. Okuyucu bütün bu kavramlardan kastettiğim anlamın unsur olduğunu gözden kaçırmamalıdır.

3. Literatür

Yukarıda belirttiğim gibi, tezimin kaynakçası çoğunlukla İbn Sînâ'nın *Oluş ve Bozuluş* kitabından müteşekkildir. Bunun yanında, ikincil ana kaynaklar olması hasebiyle, ilgili yerlerde Aristoteles'in *Metafizik* ve *Oluş ve Bozuluş* (*On Generation and Corruption*) kitaplarına da müracaat ettim.

İkincil literatür olması açısından, öncelikle İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *Fizik* (*es-Semâu't-tabîʿi*), *Kitâbu'l-hudûd*, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîʿiyye ve'l-ilahiyye* ve *Dânişnâme-i Alâî* kitaplarından, bu kitaplardaki oluş-

bozuluş ve unsurlar teorisiyle alakalı pasajlara müracaat ederek, mümkün mertebe yararlanmaya çalıştım.

Tezimde kullandığım kavramsal şemanın yoğunluğundan ötürü felsefe ansiklopedilerine müracaat ettim. Bunlar, Tehânevî'nin (ö. 1745'ten sonra) *Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*'u, Francis E. Peters'ın Türkçeye tercüme edilen *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Cürcânî'nin (ö. 1413) *Kitâbu't-Taʿrîfât*'ı ve *TDV İslam Ansiklopedisi*'ni kullandım.

Türkiye'de oluş-bozuluş ve dört unsur teorisiyle ilgili yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olması hasebiyle, bu konuda şimdilik karşılaşabildiğim tek çalışma olan Celal Gürbüz'ün 1990 yılında yaptığı "Aristoteles'te Oluş ve Bozuluş'un Temellendirilmesi" adlı yüksek lisans tezine gereken yerde atıf yaptım. Bunun dışında Türkiye'de yapılan herhangi bir yüksek lisans ya da doktora tezine rastlamadım.

Tezimde kullandığım diğer kaynaklar, ikincil literatüre dair tezimi beslemek için kullanmış olduğum Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde kaleme alınan makalelerden ve kitap bölümlerinden oluşan kaynaklardır.

I. BÖLÜM:
ARKHE PROBLEMİNDEN DÖRT UNSURA: PRE-SOKRATİK DÖNEMDE UNSURLARIN SERENCAMI

1. BİR PROBLEM OLARAK ARKHE

Evrenin kendisinden oluştuğu, değişmeyen ama bütün değişimlerin sebebi olan bir ilke arayışı, ilk çağ filozoflarından itibaren çoğu filozofun üzerine düşündüğü bir konu olmuştur. Thales'ten Anaksagoras'a kadar hemen hemen bütün filozoflar, oluşun ve bozuluşun temel sebebi olarak bütün varlıkların ilk ilkesinin ne olduğunu merak etmişlerdir. Bu problem felsefe tarihindeki *arkhe* problemi olarak anılmaktadır. Yunanca bir kavram olan arkhe, bütün varlıkların kendisinden meydana geldiği ana maddeyi araştırmayı ifade eder. Bu açıdan kavram, başlangıç, hareket noktası, mebde', kök, köken, en temel unsur veya nihaî ana madde olarak tasavvur edilebilir. Aristotelesçi terminolojiyle ifade edildiğinde, bir şeyin arkhesinin ne olduğunu merak etmek, o şeyin *génesis*inin[4] (var oluş) araştırılmasını gerektirir.[5]

Antik Yunan filozoflarının felsefe dünyasına kazandırdıkları arkhe kavramını, daha geniş anlamıyla metafizikle, doğa felsefesiyle, epistemolojiyle ve bilim felsefesinin yanı sıra çeşitli bilim dallarıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Mesela, bilimsel bilgiyi havi bütün bilimlerin belirli bilimsel ilkeler üzerine inşa edildiği ifade edildiğinde, bu kavram ilke (*arkhai*) anlamıyla kullanılmış olur.[6] Bu

---

[4] "Tanık olunan en erken kullanımında bile (İl. [*İlyada*] xıv, 201, 246), génesis biologik bir süreçten daha fazla bir şeydir ve Sokrates-öncesi metinlerde iki anlam, yani 'doğuş' ve 'varolmaya başlayış' anlamları içiçe örülmüştür." Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 124.

[5] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 50.

[6] Richard McKirahan, "Archē", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Londra: Routledge, 2016), https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/arche/v-1. Erişim Tarihi: 22.10.2018.

kavramı, Yunancadaki geniş anlamından ziyade burada daha dar anlamıyla *ilk ilke* ya da *ana madde* anlamıyla kullanmaya çalışacağım.

Kozmos (*kosmos*)[7] içerisinde var olan her şeyin neyden varlığa geldiği sorusu, filozofların dikkatini çekmiştir. Bu problem üzerine kafa yormak hem teogoniyi hem kozmogoniyi hem de kozmolojiyi beraber ele almayı gerektirir. Öyle ki, ilk çağ filozofları tanrıların dünyasından tamamen bağımsız olarak hareket etmiyorlardı. Onlar, bütün varlığın kendisinden varlığa geldiği ilk ilkeyi ya da ana maddeyi araştırırken, bu ilkelerin tıpkı tanrılar gibi ilahi olduklarını düşünüyorlardı. Bu anlamda filozoflar, felsefi faaliyetlerinde tanrıları göz ardı etmek yerine, tanrılara gerçek doğalarını teslim ederek onları elementler olarak düşünmekteydiler. Bu teolojik tavır, beraberinde felsefenin kendi kendine esaslı bir soru sormasına vesile oldu: Diğer bütün maddelerden zamansal olarak itibarı üstün olan ve bu yüzden kendisinden diğer maddelerin meydana geldiği temel element ya da ilke ne idi? *Teogoni*den[8] kozmogoniye[9] geçiş mesabesinde her bir filozofun bu sorulara vereceği cevap, sadece ilk ilkenin ne olduğu noktasında farklılık gösterecektir.[10] Ancak hangi arkhe kabul edilirse edilsin, "bütün doğanın ilahi olanla kuşatıldığı"[11] ilk çağ felsefesi için bir

---

[7] "Evren" kelimesi bütün varlığı kapsadığı için çok geniş bir kavram olmakla beraber, diğer taraftan "dünya" kelimesi de bazen sadece yeryüzüne hasredildiği için çok dar bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Bunların yerine bazı Yunan filozoflarının da tercih ettiği kozmos kavramı daha münasip gözükmektedir. W. K. C. Guthrie, "The Presocratic World-Picture", *The Harvard Theological Review* 45/2 (1952): 88.

[8] *Teogoni*, Boeotialı şair Hesiod'un tanrıların doğuşu, gündelik işler, çiftçilik, adalet ve adaletsizlik hakkında yazdığı şiirdir. Bu eser sadece kendi başına edebi bir eser olmanın ötesinde, kadim filozoflar tarafından felsefi geleneğin bir öncüsü olarak görülmüştür. Çünkü Hesiod, bu şiirde birçok fenomeni ele alarak, bu fenomenlerin makul açıklamalarını ciddi anlamda yapma girişiminde bulunmuştur. Her ne kadar şiirdeki dil "dini (religious)" veya "teolojik" olsa da burada gerçekliğe tekabül etmeyen tanrıların soyut kavramlarla kişileştirilmesinden (personified) başka, onların birbirleriyle olan ilişkilerinden bir tür kavramsal yapı ortaya çıkar. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Second Edition (Lanham: Rowman & Littlefield, 2015), 191.

[9] Bu kavram, evrenin kökene dair araştırmaların bilimsel veya mitsel bir ifadesidir. Zaman zaman bu kavram, zaman içinde tek bir yaratma eylemi olarak tasvir edilir. Yani dünya bir veya birkaç çok basit ilke veya unsurdan ortaya çıkmakta veya şekillenmektedir. Felsefi bir kozmogoni için Miletli filozofların ilk girişimleri akabinde Platon ve onu takip eden filozofların kozmogonilerini dört unsurun nitelikleri ve özelliklerine dayandırdıkları bilinmektedir. "Cosmogony and Origin of Universe", Encyclopedia, *Philosophy & Philosophers*, (10 Mayıs 2019), https://www.the-philosophy.com/cosmogony-origin-universe.

[10] Alfred Weber, *History of Philosophy*, trc. Frank Thilly (New York: Charles Scribner's Sons, 1897), 21.

[11] Guthrie, "The Presocratic World-Picture", 104.

gerçektir. Zira Miletli filozoflara özgü kozmosun fiziksel yapısının kendisinden meydana geldiği ana madde/ler arayışı, değişmenin kökenini başlangıç noktasına kadar takip etmeyi amaçlayan felsefi bir çabaydı. Bu arkhe "adayları" mitolojik inançların etkisiyle belirlenen, insan deneyiminde önemi haiz ana maddeler olacaktı.[12]

2. SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA ARKHE PROBLEMİ

Bir filozof için *arkhe* problemini çözmek, birçok soruya cevap vermek demektir. Zira burada tasarlanmak istenen teori, her şeyin kaynağını ve ilk ilkesini açıklayacaktır. Öte yandan bütün varlığın kendisinden geldiği şeyi araştırmak, aynı zamanda her şeyin kendisine gittiği şeyi de araştırmak demektir. Her şeyin kendisinden kaynaklandığı bu ilk ilke ya da ana madde, kendisi değişime muhatap olmaksızın "değişenin altında değişmeden kalan" bütün oluşun ve bozuluşun kaynağıdır.[13] Bu probleme farklı açılardan cevap arayan filozoflar, alemdeki bütün oluşu tek bir varlığa, unsura ya da ilkeye indirgeme çabalarıyla da felsefi bir faaliyetin başlatıcısı olmuşlardır. Felsefenin erken döneminde filozofların faaliyetlerini bilimden ayırt etmek mümkün değildi. İlk filozoflar *Doğa*nın çalışma prensibini bugün kabul edilen modern teknikler olmaksızın birtakım spekülatif girişimlerle açıklamaya çalışmışlardı.[14] Bu yöntem, sağduyuya dayalı gözlemdi.

İlk filozofların çoğu varlığın ilkesinin maddesel olduğunu düşünmüşlerdir. Her şey sadece bu maddeden varlığa gelmekle kalmayıp bütün bozuluşlar da bu maddede meydana gelmektedir. Bu ilkenin özü (*ousía*)[15], niteliksel değişim gerçekleşse de varlığını sürdürür. Korunan bu doğa sayesinde, mesela, Sokrates'in bilgisinin artması onu daha çok varlığa getirmez ya da yok etmez. Bu değişimler

---

[12] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 348.

[13] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi ve Yunan Felsefesi*, 8. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 1: 88.

[14] J. C. Davies, "Mythological Influences on the First Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought", *Folklore* 81/1 (1970): 24.

[15] Bu kavram yerine göre "töz, öz, varlık, varoluş, var-olan (substance, existence); ayn, cevher, zât, mâhiyyet, vücûd/mevcûd/mevcûdiyyet" manalarının hepsini şamildir. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 274. Ancak burada *ousía*, cevher anlamında kullanılmıştır.

gerçekleşse bile Sokrates yine Sokrates'tir. Miletli filozoflardan Thales bu ilkeyi su olarak tayin etmiştir.[16] Ona göre yerküre suyun üzerindedir. Muhtemelen canlıların beslenmesinin kaynağı su olduğu için Thales bu kanıya varmıştır. Buna binaen yaşamın veya ısının ortaya çıkış kaynağını su olarak düşünmek, Thales için bir başka yeterli sebeptir. Ayrıca Thales'e göre her şeyin tohumunun doğası sıvıdır. Böylelikle Thales'in suyu da sıvı doğaların ve dolayısıyla her şeyin ilkesi olarak düşünmesi kaçınılmaz olacaktır.[17]

Thales'in ilk ilke olarak suyu kabul etmesinin birçok nedeni olabilir. Sağduyu ile gözlem neticesinde felsefe yapılan ilk çağda, Thales'in suyu arkhe olarak tayin etmesinin sebepleri arasında, suyun akışkanlığı, içine konulduğu kabın şeklini alması ve insanlığa hayat vermesi gibi sebepler olabilir.[18] Öte yandan, bütün varlıklar hesaba katıldığında, yeryüzünde maddenin en kolay ve en yaygın görülebilecek olan hallerinin katı, sıvı ve gaz hali olduğu tahmin edilebilir. Su ise bu üç hale de kolaylıkla girebilen bir unsurdur. Suyun üç hale de girebilmesi, Thales'e suyun diğer varlıkların ana maddesi olduğunu düşündürtmüş olabilir.[19] Bunun yanında Thales'in bir tüccar olarak gemiyle Mısır'a gittiği ve orada su ile ilgili birçok tecrübesi olduğundan da bahsedilmektedir.[20]

Thales'ten daha sonra gelen Anaksimandros ise bütün maddelerin ilk ilkesi olarak *ápeiron*u kabul eder. Ancak bu kavramın hakikaten ne olduğu, keyfiyet (nitelik) veya kemiyet (nicelik) bakımından neye tekabül ettiği felsefe tarihçileri arasında tartışma konusu olmuştur. Zira Yunan dilinde bu kavram, keyfiyeti sınırsız veya

---

[16] Thales'in arkhe problemine yönelik bu katkısının orijinal bir katkı olup olmadığı tartışmalıdır. Mezopotamya'da kaleme alınan Yaratılış şiirinde veya Homeros'ta her şeyin kendisinden meydana geldiği ya da dünyanın üzerinde yüzdüğü şey olarak suya atıf vardır. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 89.

[17] Aristoteles, *Metafizik*, trc. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 983b7.

[18] Öte yandan Thales, yaşadığı dönemdeki tanrılara dair tasavvurların etkisiyle suyu, ebedî ve ezeli olan, evrenin temel ilkesi konumundaki tanrılara benzetmiş olabilir. Suyun teolojik gerekçelerle arkhe olarak seçildiğine dair mülahazalar için bkz. Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007), 6.

[19] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 89-90.

[20] Thales'in Mısır'daki suya dair tecrübeleri için bkz. Davies, "Mythological Influences on the First Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought", 28; Thales'in suyu arkhe olarak seçmesinde dikkate almaya değer ailevi ve sosyo-kültürel faktörler için bkz. William F. Albright, "Neglected Factors in the Greek Intellectual Revolution", *Proceedings of the American Philosophical Society* 116/3 (1972): 229-233.

kemiyeti belirsiz olan anlamına gelmektedir. Anaksimandros'un kullandığı *ápeiron* kavramının bu manalardan hangisine tekabül ettiği açık değildir. Çünkü kavram, ya keyfiyet açısından sınırsız olanı ya kemiyet açısından belirsiz olanı ya da her ikisini ifade edecek kadar kapalıdır.[21] Ancak kavramın ihtiva ettiği manalar, "zamanda süredurma", "varagelişle [*génesis*] ve yoğagidişle [*phthorá*] bitip tükenmeyen", "sonsuz bir temel töz kaynağı" ve "belirlenimsizlik, yani içerisinde yalın fiziksel cisimlerin, havanın ve suyun henüz ayrılmış olmadığı içsel sınırsızlık durumu" olarak tespit edilebilir.[22] Bunun yanında Thales gibi oluştaki farklı nitelikleri tek bir nitelikle açıklamak, muhtemelen Anaksimandros'un Thales'in açıklamasında gördüğü eksikliktir. Çünkü Anaksimandros'a göre *ápeiron*, kendisinden tek bir niteliğin değil de zıtlıkların çıktığı *sonsuz*[23] bir ilkedir. Dolayısıyla Anaksimandros'un *ápeiron*u her şeye rağmen Thales'i aşan bir teori olarak kabul edilebilir.[24]

Öte yandan Diogenes ve Anaksimenes'e göre bu ilke havadır. Zira hava, basit cisimlerin en başındadır ve dolayısıyla sudan daha önce gelir. Herakleitos'a göre ise bu ilke ateştir. Bu üç ilkeye (hava, su, ateş) dördüncü olarak toprağı da ekleyen Empedokles, bu dört unsurun hepsini birlikte ilke olarak kabul etmiştir. Çünkü Empedokles'e göre yoğuşma ve seyrelme ile bir olanla olma (birleşme) ve ondan ayrılma haricinde bu dört unsur ya da ilke varlığa gelmezler. Anaksagoras ise bu ilkeleri sonsuz olarak tayin ederek, herhangi bir şeyin tıpkı dört unsurdan herhangi birisinde de olduğu gibi oluşa veya bozuluşa katıldığını ifade eder. Ona göre var olmak ya da yok olmak söz konusu değildir. Ancak ilke sürekli mevcut bulunur.[25]

Anaksimandros'tan sonra gelen Anaksimenes'in, ondan farklı olarak yine tek bir unsuru yani havayı (Gr. *aêr*) ilke olarak kabul etmesi, bir bakıma felsefi anlamda geriye gidiş olarak yorumlanabilir. Zira Anaksimandros, Thales'ten farklı olarak zıtlıkların kendisinden sâdır olduğu ana maddeyi tek bir unsur olarak açıklamakta

---

[21] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 99-101.

[22] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 39.

[23] "Aynı zamanda şu da olanaklıdır ki, Anaksimandros, kósmos'umuzu çevreleyen bu muazzam madde kütlesini (Aristoteles, a.g.e. [Phûs. akr. III] 203b) bir küre olarak ve dolayısıyla bu anlamda da sınırsız olarak, yani başsız ve sonsuz olarak gözünde canlandırmış olabilir." Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 39.

[24] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 103.

[25] Aristoteles, *Metafizik*, 984a5.

çekingen davranmış, bunun yerine *ápeiron*'u ortaya atmıştı. Anaksimenes'in ana ilke olarak havayı seçmesi, kişiyi yine belirli ve tek bir maddeden farklılıkların nasıl ortaya çıkacağını araştırmaya yöneltecektir. Ancak Anaksimenes'in havayı ana ilke olarak seçmesi bütünüyle bir geriye gidiş değildir. Aksine Anaksimenes'in teorisi, Thales'in önerdiği gibi "belirli" bir maddeyi savunurken, Anaksimandros gibi o maddenin "sonsuz" olduğunu da iddia etmektedir. Dolayısıyla Anaksimenes'in savunduğu görüş, adeta Thales ile Anaksimandros'un görüşlerinin mezcedilmiş hali gibidir.[26] Öte yandan teori, Arslan'ın teorik olarak ortaya koyduğu şekilde tahkik edilebilir. Buna göre hava, seyrekleşme ve yoğunlaşmaya sudan daha elverişlidir. Çünkü hava sıkışınca su olmasına karşın suyu sıkıştırmak mümkün değildir. Ayrıca bu teoriyi geliştirerek havayı daha da sıkıştırdığımızda ya da yoğunlaştırdığımızda toprak, seyrelttiğimizde de ateş elde edilebilir demek, *teori itibariyle* mümkündür.[27] Böylelikle hava esas alınarak diğer unsurları da elde etmek mümkün gözükmektedir. Hava ile su mukayese edildiğinde, havanın seyrekleşmeye ve yoğunlaşmaya sudan daha elverişli olduğu düşünülebilir. Havanın suya göre daha akıcı, hareketli ve "her tarafa nüfuz edebilir bir şey" olduğu fark edilir.[28] Diğer taraftan Anaksimenes'in arkhe olarak havayı seçmesinde, solumanın yaşamayla olan doğrudan irtibatı etkin rol oynamıştır.[29] Bütün bu sebeplerle[30] Anaksimenes havayı bir arkhe olarak kabul etmiştir.

Miletli bu üç doğa filozofundan, Thales suyu, Anaksimandros *ápeiron*'u ve Anaksimenes havayı arkhe olarak kabul ederlerken, hiç birisi toprağı arkhe olarak kabul etmemiştir. Bunun nedeni, muhtemelen toprağın yoğunlaşmayı ve seyrelmeyi kabul etmemesinin yanı sıra toprağın herhangi bir hareket kabiliyetinin olmamasıdır. Çünkü toprak ısıtıldığında da soğutulduğunda da toprak olmaya devam eder.[31]

---

[26] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 118-119.

[27] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 119.

[28] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 121-122.

[29] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 13.

[30] Havanın arkhe olarak kabul edilmesinin muhtemel diğer nedenleri için bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 121-124.

[31] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 121.

Dolayısıyla toprağın, diğer unsurlar gibi harekete ve değişime açık olmadığı iddia edilebilir. Bu sebeple filozoflardan hiçbiri toprağı ana arkhe olarak tayin etmemiştir.

Pythagorasçılar ise bütün her şeyin ilkesinin matematiksel ilkeler olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre doğadaki her şeyin asıl varlıkları sayılardır. Sayılar varlıkların hem nitelikleri hem durumları hem de maddesidir.[32] Fakat Pythagorasçıların sayıdan kastettikleri bugün sıfırdan başlayarak rakamlarla ifade edilen sıra düzeni şeklinde ilerleyen soyut kavramlar değildir. Onlar sayıları, henüz sıfırın keşfedilmediği –diğer bir deyişle "somut ve gerçek anlamda var olmayan" şeyin sayı kabul edilmediği- geometrik şekillerle sembolize edilen yani her sayının birim olarak noktayla gösterildiği bir şekilde anlamaktadırlar. Buna binaen Pythagorasçılar, noktalardan oluşan birimler olarak tasavvur edilen sayılardan üçgen, kare ve dikdörtgen gibi şekiller oluştururlar.[33] Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde Pythagorasçıların sayıları varlığın ilkesi olarak düşünmelerinin nedeni anlaşılmış olacaktır.

Diğer taraftan Herakleitos, Miletli iki doğa filozofunun yaptığı gibi arkheyi tek bir unsur olarak kabul etmiş, bu arkheyi ateş (*pûr*) olarak düşündüğü için de onlardan bir açıdan ayrılmıştır. Aralarında Miletli doğa filozoflarının ve Herakleitos'un da bulunduğu İyonyalı ilk çağ filozofları *hilozoist*tir. Diğer bir deyişle, varlığın ilk ilkesi olarak tayin edecekleri ana maddenin harici bir etkene ihtiyaç duymaksızın kendi kendine hareket ettiğine, harekete geçirdiğine, değiştiğine ve oluş için başka varlıklara dönüştüğüne inanıyorlardı. Bu durum dikkate alındığında, Herakleitos için suya ve havaya nispetle arkhe olmayı en çok hak eden ateştir. Çünkü ateş, yanma esnasında oldukça canlı ve hareketlidir. Ayrıca ateşin yaktığı şey, sürekli doğası değişen ve dönüşen bir şey olmasına karşın, ateş kendi doğasını daima koruyan bir unsurdur. Öyle ki, ateşin yaktığı şeyler ateşe dönüşürken, ateş daima tabiatını muhafaza eder.[34] Şunu da eklemek gerekir ki, Herakleitos için ateş evrenin kendisinden oluştuğu şeydir. Dolayısıyla Anaksimandros ve Anaksimenes'in sistemlerinde bir ürün olarak bulunan ateş, Herakleitos'ta gerçekten ana madde (unsur)

---

[32] Aristoteles, *Metafizik*, 985b23.

[33] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 150.

[34] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 188.

olması açısından bir arkhe olarak tayin edilmemiş olabilir. Açıkça söylemek gerekirse, muhtemelen Herakleitos, nefsle (*psûkhê*), canla ve esirle (*aithêr*) irtibatlı olarak ateşi bir "arkhetip madde" (*arkhétûpon*) şeklinde tasavvur etmişti.[35]

Empedokles'e gelindiğinde ise o, Thales'in suyuna, Anaksimenes'in havasına ve Herakleitos'un ateşine dördüncü bir unsur olarak toprağı[36] ekleyerek, oluşun ilk ilkesini bu dört unsurun tamamı olarak tayin eder. Ona göre bu dört unsur farklı oranlarda birleşip ayrışarak bütün varlığı oluştururlar.[37] Empedokles'in daha sonra Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın da sahip çıkacakları bütün maddelerin kendisinden birleşerek ve ayrışarak oluştuğu dört unsur teorisini ilk ortaya atan kişi olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir deyişle, Empedokles'in çabaları neticesinde ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört öge (*stoikheíon*) standart hale gelmiştir.[38] Kendisi, bu dört unsurun indirgenemez ana maddeler olduğunu iddia eden ilk ve son kişidir. Empedokles'ten sonra gelen filozoflar, bu unsurları daha basit bir şeye indirgeyerek tasavvur etmeye meyillidirler. Bunun yerine onlar, bu basit maddelerden çeşitli cisimlerin nasıl çıktığını açıklamaya daha çok önem göstermişlerdir.[39] Onun sevgi ve nefret arasında doğanın işleyişini açıklaması, sevginin karışıma, nefretin de ayrışmaya sebep olması şeklindedir. Sevgi her şekilde baskın gelen ve unsurları karıştırıp birleştiren ilke iken, nefret bu unsurların oluşturduğu maddeleri birbirinden ayrıştırır. Empedokles'in sevgi ve nefret ilkelerini merkeze alarak inşa ettiği bu sistem, sadece unsurlar için değil, insanların yaşamları ve kültürler için de geçerli bir sistemdir.[40]

---

[35] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 337-338.

[36] Empedokles bu dört unsuru tanrıların isimleriyle nitelendirmiştir: ateş (Zeus), hava (Hera), su (Testis), toprak (Hades). O dönemde bir şeye değer verildiğini vurgulamak için onu tanrıların isimleriyle ifade etmek yaygın bir tutumdu. Öte yandan bu dört unsur ile tanrılar arasında ezelîlik-ebedîlik ve ölümsüz olmak ortak olduğu için unsurlar tanrıların isimleriyle ifade edilmiş olabilir. Ayrıntılar için bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 267-268.

[37] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 268-269.

[38] Ancak "Empedokles'in kendisi dışında bunları hakiki arkhai olarak kabul eden başka birini bulmak zordur; bu ögeler, daha ziyade, çok daha uzaktaki arkhai ile bileşik cisimlerin (sûntheta) daha yüksek düzeyden karmaşıklıkları arasında kalan evrelerdir." Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 51.

[39] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 349.

[40] Philip Ball, *The Elements: A Very Short Introduction* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004), 7.

Tıpkı Empedokles gibi mutlak manada oluşun ve bozuluşun olmadığını iddia eden ve fakat değişimin ve oluşun dış dünyadaki gerçekliğini inkâr etmeyen Anaksagoras ise sadece halihazırda var olanların birleşmesinin (karışmasının) ve ayrışmasının var olduğunu savunur. Ona göre varlıkların ana maddesi sadece dört unsur değildir, sonsuzdur. O, var olanların her birinin defalarca bölünmesi neticesinde en son ortak bir maddede buluşulacağına inanmamaktadır. Belirli bir madde sonsuza kadar bölünecek olsa, bu bölmelerin herhangi bir aşamasında elde kalan madde ile bölünen ana maddenin karışım oranı aynı olacaktır.[41] Dolayısıyla her maddenin kendine has özelliği olduğu için, maddenin arkhesini dört unsura hasretmek Anaksagoras'ın katılamayacağı bir görüştür.

Atomculuk, kendisini yukarıdaki çeşitli arkhe açıklamalarının yetersiz kaldığını hissettiği yerde kendini göstermiştir.[42] Atomculuğun fikir babaları Leukippos'a ve Demokritos'a göre fiziksel olarak bir madde bölünmeye çalışıldığında en sonda maddenin yapıtaşı niteliğinde olan atomlarla karşılaşılır. Bu bölme işlemi sonsuza kadar gidemez. Başka bir deyişle, bölme işleminin en son sınırına geldiğimizde, fiziksel olarak bölünemeyen parçalara ulaşırız. Bu parçalar atomlardır.[43] Diğer taraftan, Leukippos ve Demokritos iki kavram (dolu-boş) üzerinden varlığın veya yokluğun olduğunu iddia ederler. Onlara göre var olan katı ve doludur. Yok olan ise seyrek ve boştur. Bu ikisi arasındaki fark ise diğerlerinin nedenleri olmak üzere şekil, düzen ve konumdur.[44] Daha da açık olmak gerekirse, doluluk ve boşluk her iki filozof tarafından kabul edilmektedir. Ancak atomların içinde mevcut olan bir boşluktan söz etmek mümkün değildir. Zira onlar varlığın en küçük parçaları olmaları hasebiyle yine varlık olarak değerlendirilmektedirler. Boşluk sadece atomlar

---

[41] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 290-291.

[42] "Parmenides'in Miletos dirimselciliğine (vitalism) ve bu dirimselciliğin açıklanmadan bırakılmış génesis'ine ve kínêsis'ine ilişkin eleştirisi, tüm génesis'i yoğagidişi-olmayan maddenin şu ya da bu tipten terkibine indirgeyen (bkz. Empedokles, Diels 3 1 A28, 30; Anaksagoras, fr. 12) ve hareket ettirilen şeyden farklı bir hareket kaynağı koyan (bkz. kinoún) Empedokles'in ve Anaksagoras'ın görüşlerinde meyvasını verdi. Fakat hem Empedokles hem de Anaksagoras, ana madde tiplerinin bir çoğulluğunu koymuşlar ve bu yüzden de Parmenides'e özgü hakiki varlık birdir hipotezinin gereğini karşılayamamışlardı (bkz. on ve Melissos, fr. 8). Bu problemler ve kısmî çözümler karmaşasından Atomcu pozisyon filizlendi." Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 55-56.

[43] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 316.

[44] Aristoteles, *Metafizik*, 985b5; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, trc. Y. Gurur Sev, 1. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 314a15.

arasındaki ortamın mahiyetini ifade eder. Çünkü boşluğun olmadığı durumda varlıkları birbirinden ayıracak herhangi bir kavramdan söz edilemez.[45] Ayrıca atomlar, büyüklüğe (Ar. *mikdar*/Gr. *mégethos*/İn. *magnitude*), biçime ve kendilerinden kaynaklı bir harekete sahiptirler.[46]

Özetle, Leukippos ve Demokritos'un bütün maddeleri oluşturan arkhenin atomlar olduğunu kabul ettiğini söylemek mümkündür. Varlıklar arasındaki farklılıkların kaynağı ise atomların şekli, büyüklüğü, düzeni, konumu ve atomlar arasındaki boşluklardır.[47] Kısaca ifade etmek gerekirse, atomculuk, toplanıp bir araya gelerek cisimleri oluşturan, sadece büyüklük ve şekil açısından birbirinden ayrışan, yok olmayan ve bölünemeyen, hareketi öncesiz ve sonrasız olan özdeş parçaların olduğunu teklif ediyordu. Bu açıdan atomculuk, var olanın ve var olmayanın (yani boşluğun) konuşulmasına olanak sağlıyordu.[48]

---

[45] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 316.

[46] Ayrıntılar için bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 318-323.

[47] Bu açıdan, ileride geleceği üzere, atomlar büyüklük açısından belirli bir standarda sahip değildir.

[48] Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 56; Taoizm felsefesi etkisindeki Çin felsefesinde en temelde beş unsur bulunmaktadır. Burada evren, iki karşıt arasında mücadelenin gerçekleştiği bir sistem şeklinde inşa edilmiştir. Bu iki ilkeden ilki, Yang, erkek, pozitif ve sıcak bir kuvvettir. İkincisi Ying ise, dişi, negatif, serin ve karanlık bir kuvvettir. Bu iki kuvvet arasındaki mücadele neticesinde, her şeyin kendisinden meydana geldiği su, ateş, toprak, ahşap ve metal meydana gelmektedir. William H Brock, *The Fontana History of Chemistry* (London: Fontana Press, 2012), 21.

II. BÖLÜM:
İBN SÎNÂ'YA GÖRE UNSURLARA DAİR MİRASIN DEĞERLENDİRİLMESİ VE ELEŞTİRİSİ

1. İBN SÎNÂ'YA GÖRE OLUŞ VE DÖNÜŞÜMLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİN TASNİFİ

İbn Sînâ, *eş-Şifa* külliyatının (*Kitâbu'ş-Şifâ*) doğa bilimleri (*tabîʿiyyât*) kısmında üçüncü kitap olarak *Oluş ve Bozuluş* (*el-Kevnü ve'l-fesâd*) adlı eseri kaleme almıştır. İbn Sînâ bu kitabında, unsurların varlığına dair kadim filozofların görüşlerini, Aristoteles'e benzer şekilde,[49] onların oluş-bozuluş ve dönüşümdeki pozisyonlarına göre gruplandırmaktadır.

Filozoflar nezdinde oluş (*kevn*), türsel suretin ortaya çıkmasıdır. Bozuluş (*fesâd*) ise türsel suretin ortadan kalkmasıdır.[50] Başka bir deyişle, kendisinde suretin bulunduğu maddeden bu suretin ayrılmasına bozuluş denir.[51] Dönüşüm (*istihâle*) ise nitelikteki harekettir. Dönüşümde bir nitelikten başka bir niteliğe hareket gerçekleşir. Burada türsel suret korunur. Ancak dönüşümdeki bu hareket (*intikâl*) aniden (*defʿaten*) olmamalı, tedricî olarak gerçekleşmelidir.[52]

---

[49] Zira Aristoteles, oluş ve bozuluş açısından kendinden önceki filozofları iki grupta tasnif etmiştir: Tek bir maddenin niteliksel değişimiyle oluş ve bozuluşu açıklayan tekçiler (monistler) ve farklı cisimlerin bir araya gelmesini oluş, onların ayrışmasını da bozuluş olarak nitelendirenler. William David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan, 3. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 163.

[50] Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, thk. Ali Dahruc, ed. Refik el-Acem, trc. Corc Zeynati - Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1392.

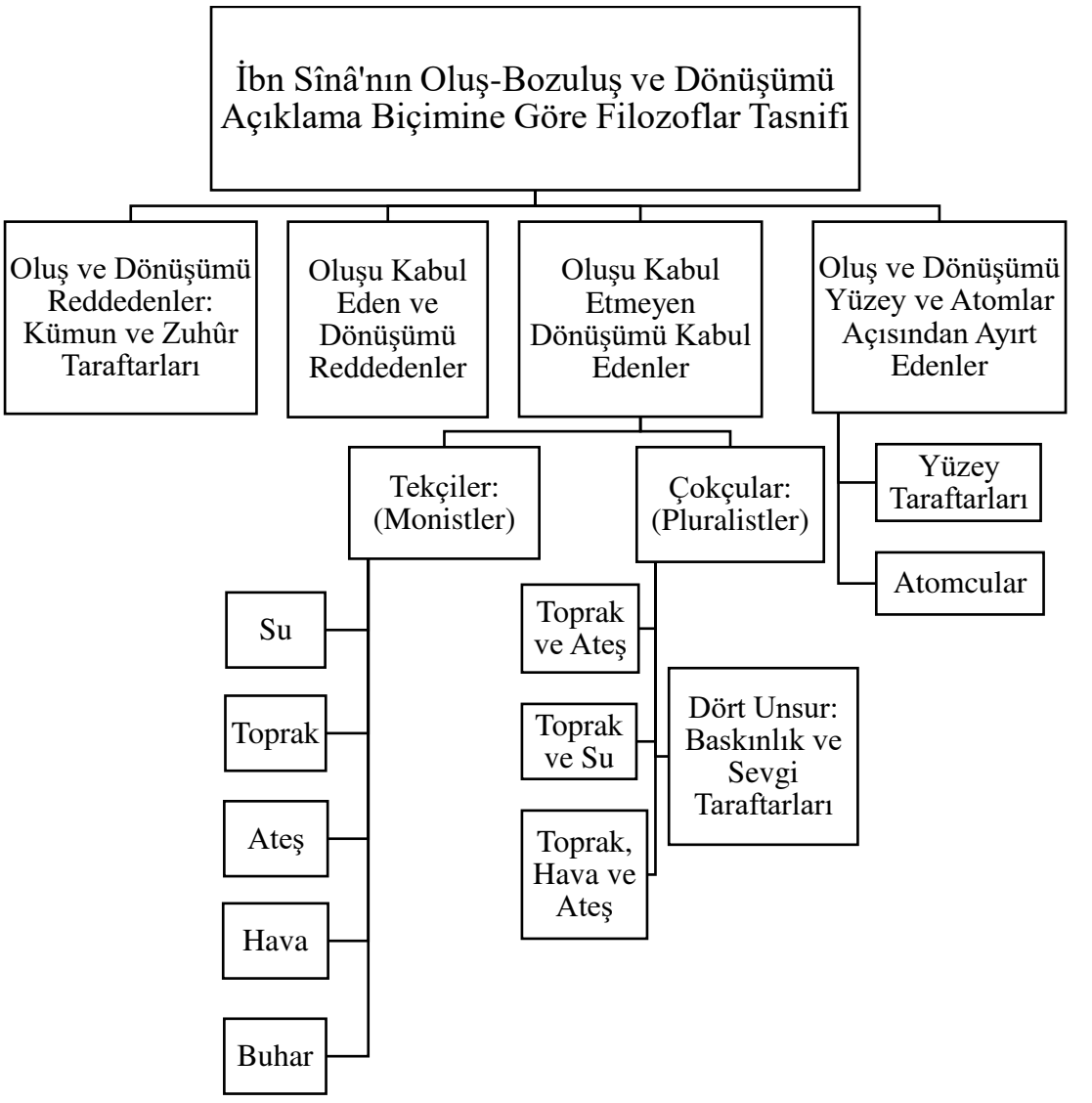
[51] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Yy.: Dârü'r-Reyyân li't-Turâs, Yt.), 214.

[52] Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 145.

Unsurlar konusu dikkate alındığında, oluş ve dönüşüm kavramları etrafında eski filozofların görüşlerinin tasnif edildiği *Oluş ve Bozuluş* kitabında İbn Sînâ**,** eski filozofların görüşlerini, i) oluşu ve dönüşümü kabul etmeyenler, ii) oluşu kabul eden ama dönüşümü kabul etmeyenler, iii) oluşu kabul etmeyen ama dönüşümü kabul edenler ve iv) oluş ve dönüşümü yüzey ve atomlar açısından ayırt edenler olmak üzere dört grupta toplamıştır.[53]

i) Oluşu ve dönüşümü kabul etmeyenler, kümûn ve zuhûr taraftarlarıdır. ii) Oluşu kabul eden ama dönüşümü kabul etmeyenler, İbn Sînâ'nın üzerinde çok durmadığı bir gruptur. iii) Oluşu kabul etmeyen ama dönüşümü kabul edenler, tek ve birden fazla unsurun olduğunu savunanlar olmak üzere iki gruptur. Tek unsurun olduğunu savunanlar, a) su, b) toprak, c) ateş, d) hava ve e) buhar taraftarlarıdır. Birden fazla unsurun olduğunu savunanlar ise, a) toprak ve ateş, b) toprak ve su, c) toprak, hava ve ateş ve son olarak d) dört unsur ya da baskınlık ve sevgi taraftarlarıdır. Son grup yani vi) oluş ve dönüşümü yüzey ve atomlar açısından ayırt edenler ise yüzey taraftarları ile atomculardır.

[53] Aristoteles'in tasnifi temelde ikili tasniftir. Bunlar her şeyin birden çıktığını iddia eden i) oluş-bozuluş ve dönüşümü (ya da başkalaşma) aynı görenler ve ii) oluş-bozuluş ve dönüşümü birbirinden farklı görenler ile her şeyin birden çıkmadığını iddia eden Empedokles, Anaksagoras, Leukippos ve Demokritos'tur. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 314a; "Her şeyin bir şeyden tesis edenlerin oluş ve bozuluşun başkalaşma [dönüşüm] olduğunu söylemesi zorunlu; zira onlar için taşıyıcı daima bir ve aynı kalır (bu gibi bir şeye 'başkalaşıyor' deriz); bir cins çokluğu yaratanların ise başkalaşmayı oluştan ayırması gerekir, çünkü onlar için oluş ve bozuluş birleşme ve dağılmanın sonucu." Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 314b.


İbn Sînâ'nın Oluş-Bozuluş ve Dönüşümü Açıklama Biçimine Göre Filozoflar Tasnifi
Oluş ve Dönüşümü Reddedenler: Kümun ve Zuhûr Taraftarları
Oluşu Kabul Eden ve Dönüşümü Reddedenler
Oluşu Kabul Etmeyen Dönüşümü Kabul Edenler
Oluş ve Dönüşümü Yüzey ve Atomlar Açısından Ayırt Edenler
Tekçiler: (Monistler)
Çokçular: (Pluralistler)
Yüzey Taraftarları
Atomcular
Su
Toprak
Ateş
Hava
Buhar
Toprak ve Ateş
Toprak ve Su
Toprak, Hava ve Ateş
Dört Unsur: Baskınlık ve Sevgi Taraftarları

2. OLUŞU VE DÖNÜŞÜMÜ KABUL ETMEYENLER [KÜMÛN VE ZUHÛR TARAFTARLARI]

İbn Sînâ'ya göre oluş ve dönüşümü kabul etmeyen bu grup, gizlenme (*kümûn*) ve açığa çıkma (*zuhûr*) taraftarlarıdır. İbn Sînâ bu grubun fikirlerini eleştirmiş, bu eleştirilerine de *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde geniş yer ayırmıştır. Bu teoriyi ortaya atan kişinin gerçekte kim olduğu burada araştırmaya konu edilecektir.

İbn Sînâ'nın unsur teorisi bağlamında fikirlerini eleştirdiği gruplar, çoğunlukla antik dönem filozoflarıdır. Kümûn ve zuhûr teorisi ile ilgili İbn Sînâ güncel tartışmaları takip etmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ, kümûn ve zuhûr taraftarları derken, antik dönemde kendisine referans verilen filozoflardan Anaksagoras değil de Muʿtezile'nin ileri gelen kelamcılarından Nazzâm (ö. 845) ve takipçilerinin fikirlerini esas almaktadır. Zira güncel tartışmaları takip etme noktasında İbn Sînâ *Fizik* kitabında da aynı şekilde kümûn-zuhûr ve tafra görüşünü[54] savunan grupları hedef almaktadır. Özellikle de *Fizik*'te verdiği topaç ve değirmentaşı[55] gibi örnekler İbn Sînâ'nın Nazzâm geleneğini doğrudan muhatap olarak aldığının bir göstergesidir. Kümûn ve zuhûr teorisi zaman zaman başka kişilere de nispet ediliyor olsa da disiplin içerisinde kümûn teorisi denilince genellikle Nazzâm'ın fikirlerine atıf yapılmaktadır.[56]

Nazzâm'ın kümûn teorisinin tamamen onun iddiası olup olmadığı noktasında görüş birliği yoktur. Wolfson'un aktardığına göre, Steiner, Nazzam'ın bu teoriyi Aristotelesçi kuvve-fiil teorisi üzerine bina ettiğini iddia etmektedir.[57] J. Horovitz'e göre Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisini benimsemesi, tamamen Stoacı etki altında

---

[54] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa: Fizik*, trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2: 16.

[55] İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifa: Fizik*, 2: 17, 26.

[56] Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik, 2015), 165.

[57] Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 391.

kalmasıyla açıklanabilir.[58] Ancak bu fikir Stoacı yaratılış düşüncesi üzerinden[59] Nazzâm'ın teoriye hiçbir katkıda bulunmadığını iddia etmek anlamına gelebilir. Bu açıdan Horovitz'in, Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisini tamamen Stoacı felsefeden aldığı iddiası şüphelidir.

Diğer bir görüş Horten'in yorumudur. Wolfson'un aktardığına göre Horten, Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisinin salt kaynağı olarak Anaksagoras'ı görmektedir. Ayrıca ona göre, bu teoriyi bazı Sokrates öncesi filozoflarda ve Stoacı filozoflarda bulmak mümkündür.[60] Zeydî alimlerden Kâsım b. İbrâhim de Nazzâm'ın kaynağı olarak Anaksagoras'ın görüşlerine işaret etmektedir.[61] Son olarak Wolfson'un Aptowitzer'den aktardığı yoruma göz atmak gerekir. Aptowitzer, Muʿtezilî gelenekten herhangi bir kelamcıya ya da felsefi bir kaynağa atıf yapmaksızın Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisini tamamen Yahudi kaynaklara indirgeme eğilimindedir.[62] Bu son yorum da ikna edici gelmemektedir. Çünkü Nazzâm'ın Yunan metinlerine de vakıf olduğu bilinen bir gerçektir.[63] Wolfson'a göre de Nazzâm'ın kümûn teorisi, Aristotelesçi nedensellik teorisinin Nazzâm tarafından yorumlanmış şeklidir.[64] Aristotelesçi teori, Nazzâm tarafından ayetlerle desteklenerek yaratılış açısından işlenmiş, bu süreçte Stoacı görüşlerden de beslenilmiştir.[65] Bütün bu verilerin ışığında sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Bütün bu farklı çevrelerin muhtemel etkisini kabul etmekle birlikte, Nazzâm'ın teorisi, kendinde orijinal tarafları havidir.[66]

---

[58] Horovitz sadece kümûn zuhûr teorisi üzerinden değil, savunduğu diğer görüşler üzerinden de Nazzâm'ın ciddi anlamda Stoacıların etkisi altında kaldığını savunmaktadır. S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, trc. Özcan Taşçı, 2. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 22-57.

[59] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 40-45.

[60] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 392.

[61] Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26: 552, https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun.

[62] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 393.

[63] Muhammed Abdülhadi Ebû Ride, *Min Şüyuhi'l-Muʿtezile İbrâhim b. Seyyar en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, 2. (Kahire: Dârü'n-Nedim, 1989), 9-10.

[64] Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 176.

[65] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 391.

[66] Ebû Ride, *Min Şüyuhi'l-Muʿtezile İbrâhim b. Seyyar en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, 141-157; Anaksagoras ve Nazzâm'ın teorilerinin Ebû Ride açısından mukayesesi için bkz. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 179-180.

Muhtemelen İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemde kümûn ve zuhûr teorisi denildiğinde akla Nazzâm gelmekteydi. Bu açıdan İbn Sînâ'nın Nazzâm'ın fikirlerini dikkate aldığını iddia etmek mümkündür.

Nazzâm geleneği dikkate alındığında, İbn Sînâ tarafından muhatap alınan kümûn teorisi, bu şekliyle, ilk dönem kelamcıları arasında ortaya çıkmış bir görüştür. Güdekli'ye göre "kalıcılığı olmayan arazlar üzerine" inşa edilen atomcu teorilere ikna olmayan Nazzâm, kümûn ve zuhûr teorisini geliştirerek hakikati temellendirmek adına tabiat felsefesinde sürekliliği inşa etmek istemiştir.[67] Gizlenmek ve saklanmak anlamına gelen kümûn, terim olarak "bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması"[68] şeklinde ifade edilebilir. Genellikle karşı terimi olan ortaya çıkmak manasındaki *zuhûr* -ya da *bürûz*- kelimesiyle birlikte zikredilir. Kümûn teorisi taraftarları, maddenin ilk yaratıldığı anda, ileride ortaya çıkacak (zuhûr) olan bütün yapıların ve niteliklerin o maddede var olduğunu düşünmektedirler. Bu açıdan kelamcıların atom teorisinden ayrılmaktadırlar.[69]

Nazzâm'a göre tabiatın işleyiş mekanizması, maddeye ilişen bu gizli yapıların ve niteliklerin ortaya çıkışıyla gerçekleşir. Örneğin, maddelerin yanması onlarda gizli olan ateşin ortaya çıkışıyla gerçekleşmektedir. Ateş maddede gizlenmiş durumdayken kendi zıddını engellemeye muktedirdir. Böylelikle içinde gizli ateş bulunan cisim yanmaz. Ancak bu cisim başka bir ateşle karşılaştığında, cisimde gizlenmiş olan ateşin gücü artmış olur. Böylelikle cisimde gizlenen ateş açığa çıkmaktan kendini alamaz ve nihayet, yanma fiili gerçekleşir.[70] Ancak İbn Sînâ'ya göre kümûn ve zuhûr görüşüne sahip olanlar, temelde dört unsurdan hiçbirinin bozuluşa uğramadığını ve unsurların doğada saf ve yalın halde bulunmadığını düşünür. Bir unsur kendisiyle beraber diğer unsurların birleşiminden meydana gelir ve kendisine ilişen doğada hangisi baskınsa o şekilde isimlendirilir. Eğer herhangi bir

---

[67] Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 157.

[68] Yavuz, "Kümûn", 26: 552.

[69] Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 165.

[70] Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

unsurun baskın olduğu bir madde, başka bir unsurun baskın olduğu diğer bir madde ile karşılaşırsa, karşılaşılan maddede baskın olan ve dolayısıyla bu şekilde isimlendirilen unsur, ilk maddedeki ile aynı olur. Böylelikle mağlup olan unsurun özelliği açık hale gelir. Bu süreç baskın olan unsura karşı bir direnişle sonuçlanır ve nihayet bu unsur üstünlük sağlar. Baskın olan unsurlar ile mağlup olan unsurların bu durumuna değişim ve dönüşüm ilişir. Duyu ise sadece baskın olanı gözlemler. Mesela odun yandığında, duyu dumanı ya da odundan çıkan başka şeyleri gözlemlemez. Odunun tamamen ateşe dönüştüğünü varsayar. Diğer unsurlar ise ateşe dönüşmeyip dağılarak kişinin duyu alanına hitap etmez olur. Bu durum, ateşin bir şeyden oluştuğu anlamına gelmez. Aksine duyunun ateşi gözlemlemesi bir açığa çıkıştır.[71]

Kümûn ve zuhûr taraftarları, oluş ve bozuluşu kabul etmemenin yanı sıra, dönüşümü de kabul etmezler. Mesela suyun ısınmasına etki eden bizatihi ateşin kendisi değildir. Isınma sırasında suya ateş parçaları karışır. Ateşe ait sıcak parçalarla suda mevcut bulunan soğukluk birbirine karıştığında, duyu bu karışıklığı idrak edemez ve en sonda duyu, sıcak ile soğuk arası bir durum tahayyül eder. Bu ılıklıktır. Ateş parçaları suya daha fazla karıştığında yakma gerçekleşir. Mesela saçın beyazlama süreci böyledir. Önce beyaz renk parçaları saçın asıl rengi olan siyaha karışır. Bir süre sonra beyazlık siyahlığa galip gelir. Diğer taraftan kahverengi ise siyah ve beyaz parçaların, duyunun algılayamayacağı bir biçimde birbirine karıştığı bir saç rengidir. Duyu iki farklı rengi ayırt edemediği için bunu tek renk yani kahverengi zanneder.[72]

İbn Sînâ'ya göre kümûn ve zuhûr taraftarları, aşağıdaki iki temel iddiaya sahiplerdir. Bu iddialardan ilki, şey olmayandan şeyin çıkmayacağı; ikincisi ise bir şeyin şey olmayandan oluşamayacağı, ancak benzerinden oluşacağıdır. Bu iki görüş kümûn taraftarlarını dönüşümü ve oluşu inkâr etmeye sevk etmiştir.

Kümûn ve zuhûr taraftarlarına göre bir şey, şey olmayandan oluşamaz. Çünkü şey olmayanın bir şeye konu olması düşünülemez. Bir şey eğer oluşa gelmişse, o başka bir şeyden oluşmuştur. Böylelikle oluştuğu şey, oluşa gelen şeyi önceler. Diğer bir deyişle, bir şeyi oluşturan şey, o şeyi önceler. Oysa ki varlığa gelen şey daha önce

---

[71] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, trc. Muammer İskenderoğlu, 2. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 4.

[72] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 4-5.

olmayan şeydir. O halde varlığa gelen şey, oluşan şeyden başka bir şey olur ki bu çelişkidir. İşte bu çelişki nedeniyle, kümûn taraftarları gizlenme görüşünü savunmuşlardır. Bu görüşe göre dış dünyada varlığa gelen şeyler başka bir şeyden oluştuğuna göre, oluş denilen şey aslında gizlenme (kümûn) halinden açığa çıkıştan (zuhûr) başka bir şey değildir.

Kümûn ve zuhûr taraftarları âlemdeki oluşların sonsuz olduğundan hareketle, oluşu kabil olan unsurların da sonsuz olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle, maddenin sonlu olması, varlığın meydana gelişini bir noktada sonlandıracağı için, maddenin unsurunda sonsuz parçaların olduğunu kabul etmişlerdir.[73]

İbn Sînâ kümûn ve zuhûr taraftarlarının görüşlerini şu soru ile tartışmaya başlar: Eğer şeyin ancak kendi cinsi olan bir şeyden meydana geleceğini kabul edersek, o cisimde bulunan unsur/lar nereden gelmektedir? Buna göre ısınan suyun içindeki ateş ya şeyden ya da hariçten kaynaklıdır. Şeyden kaynaklanıyorsa bu ya sonlu parçaları olan bir şeyden ya da sonsuz parçaları olan bir şeyden kaynaklanır.

Parçaları sonlu olan bir şeyde ateşin gizlenmeden açığa çıktığını kabul etmek ateşin cismin içinde yer kapladığı bir *hayyiz*inin (mekânının) olmasını gerektirir. Bu ise tıpkı cismin içinde ateşin muhafaza edildiği odacıkların bulunması gibidir. Parçaları sonlu bir cisim için bu imkânsızdır. Çünkü sonlu parçaları olan bir cismin sonsuz parçalardan oluştuğunu düşünmek saçmadır. Dolayısıyla suyun içindeki ateş parçaları bizzat nesnenin kendisinden kaynaklanamaz. Daha da açık söylemek gerekirse, ısınan suyun sudan kaynaklanan ateş sebebiyle ısındığını ya da suyun içinde ateş parçalarının olduğunu düşünmek imkânsızdır.

İbn Sînâ'ya göre suyu ısıtan ateşin hariçten kaynaklandığını söylemek, cisimde bulunan su parçacıklarına bir süre sonra ateşin baskın gelmesi demektir. Bu baskın gelme sonucunda suyun ısınması ise dönüşümdür. Oysa kümûn ve zuhûr taraftarları daha başta oluşu ve dönüşümü inkâr etmektedirler. Böylelikle kümûn ve zuhûr taraftarlarının başta inkâr ettikleri dönüşüm fikri İbn Sînâ tarafından ilzâm edilmiş olur.

---

[73] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 10; Bu görüş Anaksimandros'un ápeiron görüşüyle de benzerlik göstermektedir.

İbn Sînâ'ya göre kümûn ve zuhûr taraftarlarının yanılgısı, bir şeyin şey olmayandan meydana gelmesini imkânsız görmeleridir. Bu ilke ön kabul olarak ele alındığında, her şeyin, o şeyin bir benzerinden oluşacağı görüşünün doğru kabul edilmesi gerekir. Bu görüş doğru kabul edildiği takdirde ise bir şeyin tür ve doğa olarak farklı olan bir şeyden oluşmuş olması mümkün olur. Fakat bu durumda o şey, şey olmayandan oluşa gelmiş olmaz, aksine bir benzerinden oluşa gelmiş olur. Dolayısıyla "Bir şeyin oluşa gelişi, ancak onun benzerinden olur" demek, gerçekte mümkün değildir. Bu ancak ârızî olarak mümkün olabilir. Yani İbn Sînâ'ya göre ateş olmayandan ateş oluşamayacağı ve ateşin ancak kendi türünden oluşa geleceğini söylemek doğru değildir. O, yüzün yüzden ve sandalyenin sandalyeden oluşmadığına dair örneklerini eserinde zikretmektedir. Nitekim bir evi oluşturan unsurlar, her bir parçası ev olarak adlandırılan parçalar değildir. Evi oluşturan, tuğla, duvar, pencere ve çatı gibi malzemelerdir.[74]

Kümûn ve zuhûr taraftarları cisimde sonsuz gizli parçaların bulunduğunu iddia ederler. Ateş ve duman odundan büyük olduğu halde odunun içinde nasıl gizli bulunabilir? Kümûn ve zuhûr taraftarı olan Nazzâm'a göre bu durumu inkâr etmek, zeytinyağında dumanın, insanda kanın, susamda yağın gizlenmesini de inkâr etmeyi gerektirir.[75]

İbn Sînâ'ya göre kümûn ve zuhûr taraftarlarının cismi sonsuz gizli parçaları havi bir karışım olarak nitelendirmeleri, birkaç problemi beraberinde getirmektedir. Zira cismi sonsuz parçaları olan bir karışım olarak kabul etmek, -parçaların boyutlarına ve şekillerine bakılmaksızın- sonsuz parçalardan sonlu bir cisim olamayacağı için doğru kabul edilemez.[76]

İbn Sînâ, kümûn ve zuhûr taraftarlarının çözülme (*intigâz*) teorisine karşı çıktıklarını ve suretin ortaya çıkışını da bir problem olarak gördüklerini iddia eder. Ona göre su, çözülerek diğer unsurları meydana getirse de süreç sonunda sudan bir parça yine su olarak kalmaktadır. Çünkü suyun içinde sonlu ateş parçalarının olduğu varsayıldığında, süreç sonunda suyun çözülmesiyle ateş ortaya çıkacak, ancak geriye

---

[74] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 17.

[75] Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 167.

[76] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 24.

yine ona su dediğimiz bir parça kalacaktır. Dahası, süreç sonunda ateşe dönüşen su parçacıklarının tamamı çözülerek ya da ayrışarak ateşe dönüşmez. Bilakis su ateşe dönüşürken onda suret değişimi meydana gelir. Sudaki suret ondan sıyrılır, yeni bir suret ortaya çıkar. Bu ise ateşlik suretidir. Öte yandan suyun ateşe dönüşümünü imkânsız görmek ise kümûn taraftarlarının bir başka yanılgısıdır. Zira su doğası itibariyle ateşi ya da havayı meydana getiren bir unsur değildir.[77]

Suyun ateşi yahut ateşin suyu içerdiği bir karışım farz edildiğinde, bu karışımı su ya da ateş olarak isimlendirmek kümûn taraftarlarına göre bir sorun teşkil etmez. Onlara göre tam bir ayrım yaparak bu karışımı su ya da ateş olarak isimlendirmek şart değildir. Oysa ki bu durumda, suyun içerisinde ona sürekli gerekli olan ateş parçacıklarına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ise ateş parçacıkları ile su parçacıkları arasında bir bağın olmasını gerekli kılar. Bu bağ ya eşit ya çok sıkı ya da gevşek olabilir. Bağ eşit olduğu zaman, suyun bir parçasındaki ayrılma durumu, bütün parçalarında olacak demektir. Eğer suda gerçekleşecek ayrılma, ateşin doğası gereği ateşin başka parçalarının özelliği ise, bu yine bütün parçaları ilgilendirecektir. Çünkü ateşin doğası gereği ifadesi, ateşin bütün parçalarını ilgilendirmektedir. Bunun ârızî olarak gerçekleştiğini söylemek, İbn Sînâ'ya göre yanılgıdır. Sonuç olarak her halükârda suda, onun ateşe dönüşmeyen ve kendi özelliklerini barındıran bir parça daima mevcut bulunur.[78]

İbn Sînâ, kümûn ve zuhûr taraftarı Nazzâm'ın savunduğu *tedâhül*[79] fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre bu grubun yanlışlığını gösteren en önemli nedenlerden biri, onların girişiklik[80] (*tedâhül*) sorununu çözememiş olmalarıdır. Çünkü Nazzâm'a göre, cisimlerin birbiri içerisinde yer kaplayabilmesi ve her şeyin zıddına müdahale edebilmesi mümkündür. O, hafif olanla ağır olan birbirine girişik olabileceğini

---

[77] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 24-25.

[78] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 25.

[79] Tedâhül, sözlükte bir şeyin hacim ve miktar açısından artış göstermeden bir şeye girmesi demektir. Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 76; Ya da "ikisine tek bir mekân yeterli olduğu için tam olarak diğeriyle bir araya gelendir." Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-hudûd: metin ve çeviri*, trc. Aygün Akyol - İclal Arslan, 1. (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 58-59; Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words* (London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003), 112.

[80] Tedâhül kavramı girişim, girişimlilik, girişiklik, girişiklilik kelimeleriyle de karşılanır.

savunur. Hatta nesneler bile seslerin ve renklerin birbirine girişmesi sonucu oluşur.[81] Oysa ki İbn Sînâ, girişim ile dönüşümü (*istihâle*) birbirinden ayırır. Ona göre kümûn ve zuhûr taraftarları İbn Sînâ'nın dönüşüm olarak adlandırdığı durumu, gizlilikten açığa çıkma ya da girişim süreci olarak ifade etmişlerdir. Şöyle ki, ateşin yanındaki su ısınmaya başladığında, ondaki ateş özelliği açığa çıkar ya da suyun yakınındaki ateşten suya nüfuz eden ateş parçaları suya girer. Kümûn ve zuhûr taraftarları bunu girişim olarak adlandırmışlardır. Oysa bu iki görüş aslında bir noktada ortaktır: Su sıcağa dönüşmemektedir ve sıcak denilen şey suya karışan ateştir. Bu iki görüş arasındaki farklılık ise, ilk görüşün suda gizli ateş parçalarının olduğunu kabul etmesi, diğerinin ise ateşin orada olmadığını ve fakat daha sonra suya girdiğini kabul etmesidir.[82] Özetle, İbn Sînâ maddenin içerisinde ileride ortaya çıkacak olan şeylerin bilkuvve bulunduğunu savunan kümûn teorisini anlamsız bulur. Isınma fiili maddenin kendisinde var olan bir şey değildir. İlk başta maddenin hem içi hem de dışı soğuktur. Isınma gerçekleştiğinde ise maddenin tamamı ısınır. Bunun gerçekleşmesi de ancak dönüşüm vasıtasıyla olur.[83]

İbn Sînâ'ya göre tedâhülü kabul etmek, imkânsıza mahal vermektir. Çünkü cismin içerisinde başka bir cismin olduğunu kabul etmek, cisimlerin birbirine girişik olması demektir. Bu ise tedâhül sorununun ortaya çıkması demektir.[84] Boşluğa mahal vermeyen İbn Sînâcı felsefe açısından tedâhül fikrini savunmak imkânsızdır. Dolayısıyla tedâhül teorisi filozoflar tarafından iptal edilmeden, filozofların evren tasavvurunu yeterince temellendirmek mümkün değildir.

Girişiklik mümkün görülmeyip yakınlık (*mücâvere*) ve karışım (*muhalata*) söz konusu olduğunda, eğer bu gizliliğin mahalli cismin dışından ve yüzeyinden farklıysa, cisimdeki gizlilikten kastın ne olduğu açık olmaz. Zira suyun içinde ateş parçalarının gizliliğinin muhafaza edildiği mekânların (*hayyiz*) olması gerekir. Cismin içindeki sıcaklık dışarıya çıkıp yayılamadığı için bu mekânın niteliği, ısınmış sudan

---

[81] Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 168.

[82] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 25.

[83] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîʿiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985), 183.

[84] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 26.

çok daha sıcak olmalıdır. Bu önermenin sağlaması duyularla yapılabilir. Oysa ki suyun hangi parçası alınırsa alınsın, nitelik hep aynı kalacaktır. Kısaca, bir şeyde zıt bir niteliğin açığa çıkması için cisimde o zıt şeyin gizlice bulunması gerekmez.[85]

Yakınlaşma yoluyla gizlilik söz konusu ise, cismin içinde gizli olana ait bir yer (*hayyiz*) olmalıdır. Oysa böyle bir durum ancak duyusal alanda gerçekleşir. Dolayısıyla bu gerçekte yoktur ve duyuda algılanan şey ile gerçekte olanın zıtlığı söz konusudur. Ayrıca, mesela, suyun içinde *hayyiz*i bulunan ve dışarı çıkmak isteyen gizli bir havadan söz edilirse, bu havanın sudaki *hayyiz*inden daha çok yere ihtiyaç duyması gerekir. Çünkü bu hava aynı miktar üzere kalsaydı, suyun içindeki gibi bir mekâna ihtiyaç duyardı. Hal böyle olunca da havanın hacim itibariyle artış göstermesi durumunda, yeni bir havanın meydana gelmesi ya da boşluğun ortaya çıkması beklenecektir. Eğer hacim artış gösterirse, hava sıcaklıkla birlikte gelen bir edilgiye ihtiyaç duyar. Bu ise kümûn taraftarları kabul etmese de dönüşümün ispatıdır. Yeni bir havanın oluşarak hacminin artması ise oluşu gerektirir. Bu iki sonuç ise -onlar açısından- dönüşümün ve oluşun lazım gelmesi sorununu doğurur. Diğer yanlış bir görüş olan boşluğun ortaya çıkması görüşü ise, İbn Sînâ tarafından burada zikretmeye ihtiyaç duymadığımız örneklerin verildiği ve fakat kümûn taraftarlarınca savunulan bir görüş değildir.[86]

İbn Sînâ'ya göre gizli olan şeyin ne olduğunu da sorgulamak gerekir. Gizli olanın açığa çıkması ne ile olmaktadır? Bununla ilgili İbn Sînâ iki gruptan bahsetmişti: İlki, içerde gizlenenin baskın unsur olmasıyla şeyin açığa çıktığını savunanlar; ikincisi de dışardan eklenenin ya da karışanın baskın hale gelmesiyle şeyin açığa çıktığını savunanlar.

İlk grubun dediği gibi bunun o şeye ait doğal bir kuvve olduğu düşünüldüğünde, o şeyin belirli bir zamana kadar gecikmemesi gerekir. İkinci grubun dediği gibi eğer bu dışarıdan bir kuvve ise ya cisimde bir hareket meydana getirecek ya da cisimde hareket etme etkisi meydana getirecektir. Bu durumda, kümûn taraftarlarına göre eserde etkide bulunma açısından eser dönüşüme uğradığı için

[85] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 26.

[86] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 27.

edilgin olma durumu hasıl olmuş olurdu. Böylelikle zorunlu olarak dönüşüm kabul edilmek zorunda kalınırdı. Yahut hareket edenle hareket ettirici arasında vasıta olmaksızın bir hareket türü ortaya çıkardı. Oysa böyle bir hareket türü yoktur. Çünkü hareket ancak çekme, itme ve bunun haricinde bir şeyle olur.[87]

Kümûn ve zuhûr taraftarlarının görüşlerine benzeyen başka bir görüşe göre, sıcak, dışarıdan ona karışan gizli bir soğuk sayesinde soğumaz. Dışarıdan soğuk bir şey sıcağa karışarak baskın hale gelir. Bazı cisimlerde de nitelik bakımından daha kuvvetli olan şeyler o cisimde baskın gelir. Kerpice atılan az miktardaki toprağın kerpici boyaması buna örnek olarak gösterilebilir. Burada kerpice katılan toprağın hacmi az olsa da etkisi fazladır. Yani, herhangi bir zıt, eklendiği yerdeki kendi zıddını uzaklaştırabilir. Bu, miktar açısından kendisine eşit, kendisinden fazla veya az olabilir. Bazen de zıddını hiçbir şekilde uzaklaştırmaz, hacmi artırır.[88] Mesela, bir kıvılcımın dokunduğu kükürt dağının tamamının alev alması, İbn Sînâ'ya göre bu görüşün bozukluğunu gösteren bir örnektir. Bu örnekte eğer dönüşüm denilen şey, yakındakine karışım olarak nitelendirilseydi, çok kısa bir zaman diliminde dağa dokundurulan küçücük bir ateş parçasının dağın tamamına yayılması beklenemezdi. Aksine beklenen şey, küçük ateş parçasının dokunduğu küçük bir yerin alev almasıydı. İbn Sînâ'ya göre, dağın yanan diğer büyük kısmı dönüşüm (*istihâle*) ya da sözü edilen kümûn (*gizlilik*) yoluyla alev alır. Kümûn iptal edildiğine göre dönüşüm (*istihâle*), geriye kalan tek alternatiftir.[89] Öte yandan küçücük bir ateş parçasının gücü şiddetince bütün dağı yakmaya muktedir olmasından hareketle, herhangi bir şey soğurken, soğukluğun o şeyden ayrılması gerekmekte ve dolayısıyla soğuma neticesindeki hacmin küçülmesinin ondan ayrılan ateş sebebiyle olması gerekmektedir. Eğer böyle değilse ve cisim soğumak için dışarıdan bir soğuğa ihtiyaç duyuyorsa, soğuma neticesinde hacmin aynı kalması gerekir.[90]

---

[87] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 28-29.

[88] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 30.

[89] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 30-31.

[90] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 31.

3. OLUŞU KABUL EDEN AMA DÖNÜŞÜMÜ KABUL ETMEYENLER

Oluşu kabul eden ama dönüşümü kabul etmeyen grup İbn Sînâ'nın argümanlarını çürütmekle uğraştığı bir grup değildir. İbn Sînâ bu grubu ciddiye almamakla beraber belli sebepler neticesinde "Bağdat Hristiyanları mezhebi üzere filozof geçinen (*b'azu'l-mutâlebâti vahiden mine'l-mütefelsifeti 'alâ mezhebi nasarâ Bağdâd*)"[91] bir kişinin bu görüşe sahip olduğunu belirtir. İsmi bilinmeyen bu görüş sahibi filozof, oluşun varlığını kabul etmekle beraber İbn Sînâ'nın anladığı tarzda bir dönüşümün varlığını kesinlikle reddeder. Bu filozofa göre, ısındığı andan itibaren suyun su olarak kalması mümkün değildir. Su olarak ısındığı düşünülen şey zatı itibariyle başka bir şeye dönüşmektedir (*istihâle*). Dolayısıyla ısınan suya su denilmez. Bilakis buna ancak karışım (*muhtalat*) demek mümkündür. Çünkü su ısıtıldığında zatında bir dönüşüm gerçekleşecek, su olarak kalan kısımla birlikte bir karışım oluşturacaktır.[92]

4. OLUŞU KABUL ETMEYEN AMA DÖNÜŞÜMÜ KABUL EDENLER

Oluşu ve bozuluşu kabul etmeyen ama dönüşümü kabul edenler tek unsur taraftarları ve birden fazla unsur taraftarları olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

4. a. Tek Unsur Taraftarları

Oluşu imkânsız görüp kabul etmeyen ancak dönüşümü kabul eden grup tek bir unsuru ana unsur olarak kabul eden gruptur. Bunlar suyu, toprağı, ateşi, havayı ve buharı varlıkların meydana geldiği ana unsur (*ustukus*) olarak kabul etmektedirler. Buhar taraftarları ise toprak ve suyun üstünde, ateş ve havanın altında ara bir unsur olarak buharı zikretmişlerdir. Ateş, hava, buhar, su ve toprak görüşlerinden her birini ana element olarak kabul edenler, genellikle ana element olarak seçtikleri elementi esas alarak, diğer elementlerin bu elementin yoğunlaşması ya da genleşmesi yoluyla

---

[91] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 5.

[92] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 5.

meydana geldiğini savunurlar. Ancak her ne olursa olsun dönüşülen unsurda bu tek unsurun cevheri asla ortadan kalkmamakta, bilakis muhafaza edilmektedir. Mesela ateşin ana unsur olduğunu iddia eden gruba göre diğer unsurlar ateşin yoğunlaşma derecesine göre, toprağı kabul edenler ise toprağın genleşme derecesine göre ortaya çıkar.[93]

Tek unsuru ana element olarak kabul eden bütün bu grupların ortak özelliği, doğadaki varlıkların değiştiğini gözlemlemeleri, bu değişimin sebebi olarak korunan bir doğanın olması gerektiğini düşünmeleridir. Bu korunan doğayı da (tek) unsur olarak tayin etmişlerdir.[94] Oysa İbn Sînâ'ya göre tek unsur taraftarları, doğal bir cisim olan ve değişmeyen bu unsurun kendisinde bilfiil suretin sürekli var olduğunu ispat edememişlerdir. Zira değişmeyen bu cismin hangi cisim olduğunu araştırmak, bilfiil suretin ispatı gerçekleştikten sonra söz konusu olacağı için bu husus şüphe barındırmaktadır. Bu şeyin, unsurlar içerisinden tek bir sureti kabil bir cevher olması mümkündür. Ancak bu tek suret o şeyden sıyrılıp değişim gerçekleşirse, bu durumda cisim başka bir suret kazanır.[95] Dahası, tek unsur taraftarları etki ve edilgi açısından dikkate alındığında, dönüşümü zorunlu olarak kabul etseler de oluşu ve bozuluşu kabul etmemektedirler. Oysa İbn Sînâ'ya göre kendisinde sadece yaşlık bulunandan kuru meydana gelmediği gibi sıcak ve soğuk olmadan da yaşlık ve kuruluktan bahsedilemez. Kısacası sadece tek bir nitelikten diğer niteliklerin ortaya çıktığını söylemek, tek unsur taraftarlarının yanılgısıdır. Buna binaen tek bir unsurun kabul edilmesi, bir unsurun diğeri üzerinde bir üstünlüğü olmadığı için tek unsur taraftarlarının bir diğer yanılgısıdır. Oysa ki oluşan şeyler ile o oluşan şeyin unsurlara nispeti aynı şeydir. Ana element olarak kabul edilen bir unsur başka bir unsura dönüştüğünde, ona nispet edilen şeyin tamamen başka bir unsur olarak isimlendirilmesi, tek unsur taraftarlarının bozuk düşüncelerinden bir diğeridir. Çünkü unsurlar arasındaki nispet, birbirlerine üstünlük sağlayamadıkları için eşittir. Sonuç

[93] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 5-6.

[94] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 10-11.

[95] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 18.

olarak ateşe suyun, suya da ateşin doğasına dair özelliklerin yüklenmesi, onların en büyük hatası olarak kabul edilebilir.[96]

4.a.i. Su

Doğada gerçekleşen değişimlerin sebebi olarak tek bir unsuru kabul edenlerin ilki[97], bütün unsurlar içerisinde şekil almaya ve düzenlemeye en uygun olduğu için suyu ana unsur olarak kabul etmiştir. İbn Sînâ isim zikretmese de bu görüş Thales'in görüşüdür. Çünkü Thales'e göre şekil almak ve düzenlemeye uygun olmak sudaki yaşlığın bir niteliğidir. İbn Sînâ'nın iddia ettiğine göre su taraftarları, canlıların yaşlıktan (*meni*) meydana geldiğini söylemiştir.[98]

Tek unsur taraftarlarının birbiriyle görüş birliği içerisinde olduğu genleşme ve yoğunlaşma açısından su taraftarlarının görüşleri şu şekilde de izah edilebilir: Tek unsur olarak suyu tayin edenlerin görüşüne göre, su genleştiğinde hava ve ateş meydana gelir. Suyun yoğunlaşmasından da toprak oluşur. Bütün bu sıcaklıkla genleşme ve soğuklukla yoğunlaşma süreci, duyularla gözlemlenebilir.[99]

İbn Sînâ, bu görüşün doğru olmadığını söyler. Ona göre su, şekil almayı kabil olduğu kadar o şekilden ayrılmayı da kabildir. Bu ise Thales'in görüşünün bozuk olduğuna delildir. Çünkü su yoğunlaştığında, onun şeklini koruyan yoğunlaşmanın da suya elementlik özelliği kazandıran bir şey olduğunu söylemek gerekir. Böylelikle suyun şeklini koruyan yoğunlaşma da suyu su yapan şey olarak telakki edilir ve suyun tanımına dahil olur. Aynı element için hem şekil almayı kabul etmek hem de şekli koruyan yoğunlaşmayı kabul etmek mümkün değildir.[100] Bu çelişki neticesinde, Thales'in görüşünün bozuk olduğu ortaya çıkmış olur.

---

[96] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 34-35.

[97] Suyu evrenin arkhesi olarak kabul eden Thales'in bu görüşü, diğerlerine kıyasla kronolojik olarak da ilk önce gelmektedir.

[98] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 11.

[99] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, 1. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2: 960.

[100] İbn Sînâ'ya göre havayı ana element olarak savunanlar da aynı eleştiriye muhataptır. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 18.

4.a.ii. Toprak

Toprağı ana element olarak kabul edenlerin[101] sayısı İbn Sînâ'ya göre oldukça azdır. Bu grup doğadaki varlıkların çoğunun en merkezde olan toprağın mekânına doğru hareket ederek orada karar kılmasıdır. Bu sebep, onları toprağın bütün varlıkların cevheri olduğu inancına sevk etmiştir.[102] Diğer unsurlar, toprağın farklı derecelerde seyrelmesi neticesinde meydana gelmiştir.[103]

Toprağı varlığın tek unsuru olarak kabul etmek üç yönden hatalıdır. Öncelikle toprakta ayrılma (*iftirâk*) gerçekleştikten sonra tekrardan toplanıp bir araya gelme imkânsızdır. İkincisi, toprak şekli kâbil değildir. Yani toprağın şekli kabul etmesi imkânsızdır. Son olarak da her varlıkta baskın olan unsur toprak değildir. Çünkü her varlıkta baskın olan şeyin toprak olduğunu kabul etmek, her bir varlığın dibe çökmesini gerektirir. Kaldı ki her dibe çöken şeyde topraklığın baskın olduğunu kabul etmek, onda topraktan başka bir unsurun olmadığını kabul etmemizi de gerektirmez. Başka unsurlar da toprakla birlikte o şeyde pekâlâ mevcut bulunabilir.[104]

4.a.iii. Ateş

İbn Sînâ tek unsur olarak ateşi seçen kişinin adını eserinde zikretmese de ezelî ve değişmeyen ana unsurun ateş olduğunu düşünen filozof Herakleitos'tur. İbn Sînâ'ya göre ana unsurun ateş olduğunu düşünenler, birkaç açıdan bu kanıya varmışlardır. Onlara göre unsurlara nispetle cevheri en büyük olan ateşin cevheridir. Zira gökyüzündeki yıldızlar ve ışık saçan bütün diğer felekler ateş cevherinden oluşmuştur. Böylelikle en büyük cevher olarak kabul ettikleri ateş, unsur olmaya en layık olandır. Dahası, onlara göre ateşten daha saf bir cisim yoktur. Bu ateşin doğası gereğidir.

---

[101] İbn Sînâcı üslup ve eldeki kaynakların yetersizliği sebebiyle toprağı ana element olarak seçen grubun kim olduğunu tespit edemedim. Bu grup farazî bir grup olabilir. Muhtemelen İbn Sînâ, dört unsurdan her birini ana element olarak tayin eden gruplara ayrı ayrı karşı çıktığı için, toprağı savunan hayalî bir grubu hedef almış olabilir. Diğer taraftan, Empedokles'in ilk defa dört unsurdan birisi olarak toprağı da dikkate alması, henüz Antik dönemde yeni bir tutum olabilir. Bunun yanı sıra, bir unsur olarak toprak, ilk defa Empedokles'in çabaları sonrasında Empedokles sonrası filozofların literatürüne girmiş olabilir. Bu açıdan toprağın ana element olarak seçilmesi, belki de kaynakların yetersizliği sebebiyle değil de böyle bir grubun gerçekte herhangi bir taraftarının olmayışıyla açıklanabilir. Dolayısıyla, tezimde ihtiyaten toprağı "kayıp unsur" olarak nitelemekten kaçınıyorum.

[102] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 11.

[103] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 960.

[104] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 18-19.

Ayrıca ateşten kaynaklanan sıcaklık bütün varlıklarda cereyan eden şeydir. Mesela hava, buharın soğukluğuyla gevşeyen ateştir. Buhar ise suyun genleşmiş halidir. Öte yandan su ya yoğunlaşmış ateştir ya da yoğunlaşmış havadır. Hatta ârızî bir durum olmaksızın soğukluğu kendisine nispet edebileceğimiz bir unsur olsaydı, her bir unsuru ateşin sıcaklığı oranında soğutan bir soğukluğa ihtiyaç duyulurdu.[105]

Başka bir bakış açısıyla konuya dikkat çekmek gerekirse, ateşi tek unsur olarak seçen tek unsur taraftarları, birkaç sebeple ateşi unsur olarak seçmişlerdir. Bunlardan ilki ateşin son derece basit bir unsur olmasıdır. Öte yandan, doğası itibariyle ateşten daha saf bir cisim yoktur. Ayrıca ateş, doğasının gerektirdiği sıcaklıkla oluşları yönetir. Bu sıcaklıkla farklı oluşlara zemin hazırlar. Buna binaen ateş, *kendi doğasıyla*, başka varlıkları kendi doğasına kolaylıkla dönüştürebilir. Nitekim diğer unsurlar da yoğunlaşma vasıtasıyla ateşten oluşmuştur.[106]

İbn Sînâ'ya göre göksel feleklerin ve ışık saçan yıldızların tamamının ateşten oluştuğunu olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü onların bu gerekçeleri doğrulanabilir değildir. İlaveten, bütün varlıkların var olabilmesi için sıcaklığa ihtiyaç duyduklarını iddia etmek, bazı varlıkların varlığa gelmek için yaşlık gibi diğer niteliklere de ihtiyaç duymasından ötürü doğru değildir. Ateşin saf olduğu iddiasıyla onun yegâne unsur olduğunu söylemek, diğer su, hava ve toprağın da saf ateş olmadığını farz etmeyi gerektirir. Bu da delili iptal eder. Çünkü delile göre saf ateşten saf olmayan unsurlar ortaya çıkmış olur. Ateşin saflığını iddia etmek için ateşin en dış feleğe en yakın unsur olduğunu iddia etmek, merkeze en yakın olan toprağın da saf olduğunu kabul etmeyi gerektirir.[107] Bütün bu gerekçeler neticesinde, ateşi bütün varlıkların kendisinden oluştuğu unsur olarak seçmek imkânsızdır.

Sonuç olarak, İbn Sînâ, ateşi unsur olarak seçmenin üç problem ortaya çıkaracağını düşünmektedir. Öncelikle ateşi tek unsur olarak tayin etmek doğrulanabilme problemi ortaya çıkarmaktadır. İkincisi, varlık açısından sıcaklık yegâne ihtiyaç duyulan nitelik değildir. Bilakis sıcaklık dışında diğer niteliklere de ihtiyaç duyulmaktadır. Üçüncüsü, ateşin saf olduğu iddia etmek ve bu sebeple ateşin

---

[105] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 11.

[106] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 958.

[107] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 19.

ana unsur olmayı hak ettiğini iddia etmek yersizdir. Çünkü bütün unsurlar saftır. Bu açıdan ateşin saflık açısından diğer unsurlara üstünlüğü yoktur.

4.a.iv. Hava

Havanın ana unsur olduğunu savunan kişi Anaksimenes'tir. İbn Sînâ'ya göre havayı unsur olarak seçenlerin gerekçeleri, suyu unsur olarak seçenlerin gerekçesiyle benzerlik gösterir. Onlara göre yaşlık özelliği sudan çok havada mevcuttur. Çünkü su, yoğunlaşmış havadan ibarettir. Yoğunlaşma ise genleşmekten çok kuruluğa yakınlık gösterir. Toprak, şiddetli yoğunlaşmanın olduğu şey iken ateş ise aşırı sıcak olan havadır. Bu sebeple yükselerek havanın üzerinde konumlanmıştır.[108]

Diğer taraftan, havayı unsur olarak seçen filozofun gerekçeleri arasında, havanın ıslak olması ve dolayısıyla edilgileri kolayca kabul etmesi gösterilebilir. Çünkü asıl unsur olarak seçilen havanın değişimlere boyun eğmesinin kolay olması gerekir. Hava seyreldiğinde, bu seyrelmedeki sıcaklık vasıtasıyla ateş meydana gelir. Hava yoğunlaştığında ise, bu yoğunlaşmayı sağlayan soğukluk vasıtasıyla su ve toprak meydana gelir. Sonuç olarak toprağın ve suyun yoğunlaşmış havadan ibaret olduğunu söylemek mümkündür.[109]

Havanın unsur olduğuna dair eleştiriler, su ile benzerlik gösterdiği için, İbn Sînâ bu konuyu tekrar ayrıntılı bir şekilde ele almamıştır.[110] Ancak buradaki benzerliği hatırlatmakta fayda var. Bu benzerlik şudur: İbn Sînâ, suyun hem şekil almayı kabil olmasının hem de bu şekli muhafaza eden yoğunlaşmanın aynı anda suya elementlik özelliği kazandıran bir şey olmasını çelişkili bulmuştu. Buna nispetle, havanın hem yaşlık özelliğini sudan daha çok hak ettiğini düşünmeleri hem de havanın yoğunlaşmaya daha elverişli olduğunun kabul edilmesi, aynı anda havaya elementlik özelliği kazandıran bir şey olamaz. Çünkü İbn Sînâ yoğunlaşmayı daha çok kuruluğa yakın bulduğu için hem kuruluğun hem de yaşlığın havaya elementlik özelliği kazandırdığını düşünmek çelişkidir.

---

[108] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 12.

[109] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 958.

[110] Bkz. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 18.

4.a.v. Buhar

Tek unsur taraftarlarının sonuncusu buhar taraftarlarıdır. Bu grup, dört unsur dikkate alındığında ortada yer alan bir maddenin (*cirim*) olduğunu varsayar. Bu madde, altında su ve toprak, üstünde de hava ve ateş olan buhardır. Buhar bir miktar genleştiğinde hava, daha fazla genleştiğinde de ateş olurken, bir miktar yoğunlaşmayla su, daha fazla yoğunlaşmayla da toprak olur. Bu sadece buhara has bir özelliktir. Ayrıca buhar, diğer unsurlara eşit mesafede olmasıyla da dikkat çeker.[111] Dolayısıyla, buharın diğer ikili unsurlar arasında aracı bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Buharın seyrekliği arttıkça havaya ve ateşe dönüşmektedir. Buharın yoğunluğu arttıkça da su ve toprağa dönüşmektedir.[112]

İbn Sînâ buhar görüşünü savunanların hatalı olduklarını söyler. Ona göre buharın diğer unsurlara eşit mesafede olduğu kabul edilse bile, bu eşit mesafede olma durumu buharı ana unsur olarak kabul etmeyi gerektirmez. Çünkü buharın diğer unsurlara eşit mesafede olması sadece buhara has bir özellik değildir. Nitekim diğer unsurların birbirlerine nispeti de bu şekildedir. Ayrıca buharın diğer unsurlara doğru yer değiştirme hareketi (*intikal*), yani yoğunlaşma ve genleşme iki zıt uç arasında gerçekleşir. Ancak buhar taraftarlarının bahsettiği intikal hareketi ise iki zıt uç arasındaki bir yer değiştirme değildir. Kaldı ki, bu intikal hareketi iki zıt arasında olsa bile bu ilk unsur olmak için yeter şart değildir.[113]

İbn Sînâ'ya göre tıpkı toz veya duman gibi buhar da bazı unsurların kendi doğasını muhafaza ederek yayılmasıdır. Toz veya dumanı beşinci unsur yapmayan bu gerekçe, buharı da beşinci unsur yapmaz. Eğer yayılma sebebiyle buhar yeni bir suret kazanacak ya da türe dönecek olsaydı ona göre bu unsur hava olurdu.[114] Çünkü hava, buharın üzerinde bulunur. Buhar daha da yayıldığında havanın suretini alması en makul olanıdır.

---

[111] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 12.

[112] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 960.

[113] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 19-20.

[114] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 20.

İbn Sînâ'ya göre oluş bir anda gerçekleşen bir durumdur. Bu nedenle buharı dönüşümde aracı unsur olarak kabul etmek doğru değildir. Eğer buhar dönüşümde aracı unsur olarak kabul edilirse, bütün unsurlar hesaba katıldığında her iki unsurun arasında başka bir aracı unsur bulunması gerekir. Bu ise imkânsızdır.[115] Öte yandan buhar taraftarlarına göre buharı kendisine ateş ilişen ve bu ateş dolayısıyla yükselen bir şey olarak kabul etmek doğru değildir. Çünkü buhar kendi başına kaim bir cevherdir. Buhardan kendi cevherinin özelliği kalktığında o doğal ya da zorlamalı (*kasrî*) hareketle yükselen su olur. Oysa İbn Sînâ'ya göre kendi başına kaim bir cevher olan buharın su ile hava arasında doğal bir mekânının olması ve özellikle de havayı yarmaması gerekir. Ancak ısınma ve yükselme olmaksızın da buharın varlığı gözlemlenebiliyorsa, buhar genleşmiş sudan ibarettir.[116]

4.b. Birden Fazla Unsurun Olduğunu Savunanlar

İbn Sînâ'ya göre oluşu varlığını kabul etmeyen ancak dönüşümü ve unsurların birden fazla olduğunu kabul edenler, toprak ve ateş taraftarları, toprak ve su taraftarları, toprak, hava ve ateş taraftarları ve son olarak toprak, su, hava ve ateş (baskınlık ve sevgi) taraftarları olmak üzere dört gruptur. Muhtemelen bu gruplar, oluşlardaki terkibi dikkate alarak birden fazla unsurun ana unsur olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Zira bir terkipte en az iki unsurun bulunması gerekir.[117]

4.b.i. Toprak ve Ateş

Birden fazla unsuru kabul edenlerin ilk grubu ateş ve toprağın ana unsurlar olduğunu savunur. Onlara göre ateş ve toprak ağırlık ve hafiflik anlamında en uçtadırlar. Bu baskınlık onlara yetkin unsur olma özelliği kazandırır. Öyle ki su ve hava, toprak ve ateşe nispetle doğaları yetkinliğe ulaşamamış unsurlardır. Bu sebeple suyun ve havanın ana element olarak kabul edilmeleri doğru değildir. Ayrıca su ve hava bu elementlere dönüşebilirken, bu elementler doğalarında eksiklik bulunmadığı için başka unsurlara dönüşmezler. Ayrıca su, topraktan daha hafif, kendisine ateş doğası karışmış, genleşmiş toprak iken; hava, buharlaşmış su ile ağır, sönük ve gevşek

---

[115] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 20.

[116] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 21.

[117] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 962.

ateştir.[118] Başka bir deyişle, bu gruba göre ateş son derece hafif ve sıcaktır. Toprak ise son derece ağır ve soğuktur. Bu ikisi arasında kalan hava seyrelmiş ateştir. Su ise ateş parçalarıyla karışım sayesinde genleşmiş topraktır.[119]

Toprağı ve ateşi ana unsurlar olarak kabul eden bu grup, dönüşümü sadece doğrusal yönde gerçekleşen bir durum olarak kabul etmektedir. Yani su, hava ya da ateşe dönüşebilirken; hava, su veya toprağa dönüşebilir. İbn Sînâ dönüşümün tam aksi yönde olmasını da kabul ettiği için bu gruba karşı çıkmaktadır. Ona göre toprak ve ateş görüşünü savunanlar, yalnızca doğrusal yönde dönüşümün olduğunu zannetmelerinin yanı sıra, diğer türlü gerçekleşen dönüşümü de kabul etmektedirler. Çünkü toprağın ve ateşin doğrusal yönleri birbirlerinin zıddıdır. Suyun havaya ya da ateşe dönüşümü ile ateşin havaya ya da suya dönüşümü farklı yönlerde olduğu için, aslında toprak ve ateş görüşünü savunanlar, doğrusal olmayan dönüşümü de kabul etmiş olmaktadırlar.[120] Böylelikle itibar noktası değiştirilerek ateşin ya da toprağın iki yönde de dönüşümü mümkün olmaktadır. Yani ateş eğer suya dönüşecekse, bu dönüşümün her iki tarafa doğru gerçekleşmesi mümkündür.

4.b.ii. Toprak ve Su

Toprak ve suyu unsur olarak kabul eden grubun[121] bu fikri savunmasındaki temel neden, unsurlardan oluşan bileşiklerin yaşlığa ve kuruluğa eşit miktarda ihtiyaç duymasıdır. Bileşikler şekil almak ve düzenlenmek için yaşlığa ihtiyaç duyar. Öte yandan bu kıvamı muhafaza etmek için de kuruluğa ihtiyaç duyar. Bu anlamda bir bileşiğe yaşlığın müdahalesi kolay olmakla birlikte, yine o bileşiğe kuruluğun tesir etmesi ya da bileşiğin kuruyu kabul etmesi zordur. Bu durum, yaşlık ve kuruluk bileşikten ayrılırken de geçerlidir. Kuruluğun ve yaşlığın insicamından eşit miktarda yararlanan bileşik için kuruluk toprağa, yaşlık ise suya tekabül etmektedir. Onlara göre hava, buharın su ile karışmış haliyken, ateş ise hareket nedeniyle ısınan havadır.[122]

---

[118] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 12.

[119] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 962.

[120] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 22.

[121] Bu görüşü savunan antik dönem filozofu Xenophanes'tir. Michael Patzia, "Xenophanes", Encyclopedia, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, erişim: 24 Haziran 2019, https://www.iep.utm.edu/xenoph/.

[122] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 12-13.

Özetle, bütün oluşumlarda edilginin ve şekil almanın meydana gelebilmesi için ıslaklığa ihtiyacı vardır. Ayrıca meydana gelen şekillerin korunması için de kuruluğa ihtiyaç vardır.[123] Bu ihtiyaçların ilkini su karşılarken, ikincisini de toprak karşılar. Bu yüzden toprak ve su ana unsur olarak kabul edilmelidir.

İbn Sînâ'ya göre toprak ve suyu bileşikler için unsur kabul eden bu grup, toprak ve suyun ötesinde *soğukluğu* esas almışlardır. Ona göre su ve topraktan oluşan şey sadece çamurdur. Çamur ise kendisinden farklı çamur türlerinin oluşması için ateşe ihtiyaç duyar. Ateş, çamurun belli bir kıvama gelmesinde ve bu kıvamı korumasında etken rol üstlenir. Dolayısıyla bileşiğin bir suretten sıyrılıp başka bir surete girmesinde toprak ve sudan başka ateş gibi diğer unsurlara ve etkenlere de ihtiyaç duyulur. Mesela canlı, türünü ve türün altındaki bireyleri korumak için kendi doğasına içkin ısıya ihtiyaç duymaktadır.[124] Bütün bu sebepler birlikte düşünüldüğünde, unsuru yalnızca toprak ve su olarak tayin etmek İbn Sînâ'ya göre yeterli değildir. Dolayısıyla bu grup da ona göre yanlış bir görüşe sahiptir.

4.b.iii. Toprak, Hava ve Ateş

İbn Sînâ, oluşu kabul etmeyen ama dönüşümü ve unsurların birden fazla olduğunu kabul eden bir diğer grup olarak toprak, hava ve ateşi kabul eden grubu zikreder. Fakat bu gruba dair ayrıntıları zikretmez. Bu grubun fikirleri muhtemelen bir öncekilerle benzerlik göstermektedir. Bu grubun diğerlerinden farkı ise, unsurlar arasında suyun zikredilmemesidir. Onlara göre su, sadece yoğunlaşmış havadan ibarettir.[125] Böylelikle sadece üç unsur olarak toprak, hava ve ateş zikredilmiş, su ise havanın yoğun hali olarak düşünülmüştür.

4.b.iv. Toprak, Su, Hava ve Ateş [Baskınlık ve Sevgi Taraftarları]

Oluşu ve bozuluşu reddeden ama dönüşümü ve dört unsuru kabul eden grup, sevgi ve baskınlık (*galebe*) ile dört unsurun varlığını savunan gruptur. İbn Sînâ bu grubun fikirlerini hedef almış, eserinde bu grubun delillerine geniş yer ayırmıştır. İbn

---

[123] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 962.

[124] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 22-23.

[125] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 6.

Sînâ'nın bu başlık altında görüşlerini çürütmeye çalıştığı grup Empedokles ve takipçileridir.[126]

Baskınlık ve sevgi ile dört unsurun varlığını savunanlar dönüşümü kabul etmektedirler. Ancak dört unsurun kesinlikle oluş ve bozuluşu kabul etmediğini iddia ederler. İbn Sînâ'ya göre bu iddia çelişki barındırır. Çünkü görünüşte bu grup sevgi (*muhabbet*) ve uyuşma (*ülfet*) güçlerinin, dört unsura tesir ederek, onları, cevherleri birbiriyle benzerlik gösteren küre şeklinde bir cisim olarak birleştirdiğini kabul etmektedirler. Ancak, sevgi ve uyuşma olarak zikrettikleri bu iki gücün dört unsur üzerindeki hakimiyeti sona erince, bu sefer baskınlık ve nefret gibi karşıt güçler dört unsur üzerinde hakimiyet kurar. Dört unsurdan oluşan küre şeklindeki cisim, bu hakimiyet sonucunda dört doğaya ayrılır. Bunun üzerine sevgi tekrar galebe geldiğinde dört unsurun suretleri bozuluşa uğramış olur. Oysa baskınlık ve sevgi taraftarları oluşu ve bozuluşu inkâr ederler. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre ayrışmayı ya da iç içe geçmeyi kabul etmek, unsurların doğasında bir güç olarak vardır. Bu grubun görüşleri çerçevesinde, bu doğanın ortaya çıkması, varlığa gelmek için sevginin, ayrışmak için de nefret gücünün baskın gelmesine ihtiyaç duyacaktır. Bu da oluş ve bozuluşu kabul eden birinin savunacağı bir görüştür.[127] Böylelikle İbn Sînâ bu grubun çelişkisini ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'ya göre baskınlık ve sevgi ile dört unsur görüşünü savunanlar, unsurlar arası hiyerarşik bir üstünlük tasarlamadıkları için dört unsuru da kabul etmişlerdir.[128] Özetle onlar, herhangi bir unsuru diğer unsurlara nispetle unsur olmaya daha layık görmemişler, böylelikle dört unsurun hepsini birden ana element olarak kabul etmişlerdir.

İbn Sînâ'ya göre dört unsurdan bir şeyin oluşması ya da bir şeyin bozuluşa uğraması, dört unsurun parçalarının bir araya gelerek bileşiği oluşturması veya oluşan bu bileşiğin parçalarının ayrılmasıyla gerçekleşir. Bunun ise kendi kendine

---

[126] Zira "Empedokles için cismani ögelerin sayısı dört, hareket ettiricilerle [baskınlık ve sevgi; başka bir ifadeyle nifak (neikos) ve sevgi ya da dostluk (philia)] birlikte ise hepsinin sayısı altı"dır. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 314a15.

[127] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 6.

[128] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 13.

gerçekleşmesi imkânsızdır. Burada bir fâile ihtiyaç vardır. Bu fâil edilgen olanı kuvve halinden fiil haline çıkarır.[129] Ancak yalın bir doğadan hem toplanmanın hem de ayrılmanın beraber gerçekleşmesi mümkün değildir.[130] Bileşik doğa için bunu düşünmek ilk tahlilde mümkün gözükse de burada da yalın doğada tahakkuk eden şey gerçekleşmektedir. Çünkü birleşme ya da toplanma ve ayrılma, bileşiğin farklı parçalarında gerçekleşir. Yani bileşikteki toplanma o bileşiğin bir parçasında gerçekleşirken ayrışma da diğer bir parçasında gerçekleşmektedir. Tabiatı itibariyle birbirinden farklı olan bu iki güç, cisimde bulunan iki ayrık güç ya da tek bir güç olmak zorundadır. İbn Sînâ'ya göre bu toplama gücüne sevgi ve uyuşma denilebilirken, benzerler arasında birbirinden uzaklaşmaya neden olan ayırma gücüne de baskınlık, düşmanlık ve nefret denilebilir.[131] Burada, sevgi ve baskınlık görüşünü savunanlara göre sevgi ve nefretin tasarrufu altında olan dört elementin bulunması gerekir. Zira bu tasarruf toplama ve ayrışmanın gerçekleşmesi demektir. Bu ise cevherde bir değişmenin ve başkalaşmanın olmasını gerektirmez. Netice olarak bu gruba göre unsurların oluş ve bozuluşu kabul ettiği düşünülemez. Ayrıca onlar dört unsurun sadece dört nitelikle (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) sınırlı olmadığını, aksine bütün nitelikleri kabil olduğunu düşünürler. Her halükârda unsurların sayısı dörtten fazla olmayıp unsurlar sayı ve büyüklük (*miktar*) bakımından sonludurlar.[132]

Özetle, İbn Sînâ'ya göre sevgi ve baskınlık görüşünü savunanlar (Empedokles ve taraftarları), önce dört unsurun oluş ve bozuluşu kabul etmediğini iddia etmişler, daha sonra da bu iddialarını unutmuşlardır. Onlara göre sevgi, dört unsur üzerinde üstünlük sağlayarak, bu dört unsuru toplayıp birleştirmiş ve doğaları bakımından unsurlardan farklı bir küreye dönüşmenin imkânı söz konusu olmuştur. Bu toplanma işlevi unsurları küreye dönüştürürken, ayrılma da küreyi unsurlara

---

[129] Diğer bir ifadeyle "doğal düzlemde fâil neden, ötekinde hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden bilfiile çıkaran nedendir." Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 122.

[130] "Aristoteles, Parmenides-sonrası düşünceye özgü olan toplaşmayı (sûnkrisis) sahici génesis olarak kabul etmez (Peri gen. kai phthor. I, 317a) ve míksis'in [karışmanın] bir rol oynamasına izin verilse bile, bu, génesis içerisinde, yani bir stoikhíon'un bir diğeri haline gelmesinde oynanan bir rol değil, fakat bir sonraki cisimler kuşağının, yani sûntheta'nın veya bileşik cisimlerin oluşup şekillenmesinde oynanan bir roldür (a.g.e. ll, 334b-335a)." Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 129.

[131] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 13.

[132] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 14.

dönüştürür. Bu ise bir hareketle olur ki bu da sevginin doğasında bulunan hareket ettirme tabiatıdır. Ancak sevginin hareket ettirmesi nedeniyle unsurların birleşmesi, aslında unsurların kendi doğalarının dışında hareket etmelerini gerektirir. Zira ateşin doğasında sadece yükselmek, toprağın doğasında da aşağı doğru inmek vardır. Dolayısıyla yükselerek yukarı çıkan ateş ile aşağı inen toprağı birleştirmek onların doğalarının dışında bir harekete imkân vermek demektir. Sevgi ayrıca cisim ile cismin suretini ondan ayırma vazifesi de görür.[133]

İbn Sînâ, doğada gözlemlenen unsurların birbirine dönüşmesi durumunu sevgi ve baskınlık taraftarlarının kendi görüşlerinin çürütülmesi olarak yorumlamaktadır. Çünkü onlar, birbirlerine üstünlük sağlayamayan unsurların önce sevgi sayesinde küre şeklinde birleştiğini düşünürler. Bu birleşen küre, dört unsurun doğasından farklı bir doğadır. Daha sonra baskınlık gücünün egemen olması ile ayrışma gerçekleştiğinde ise dört unsur kendi doğalarına tekrar döner. Bu durum, İbn Sînâ'ya göre sevgi ve galebe taraftarlarının kendi görüşlerini, aslında kendilerinin çürüttüklerine bir delildir. Dört unsurun doğasına nispet edilen bütün nitelikleri kabul etme durumu ise doğru olamaz. Çünkü dört unsurdan meydana gelen nitelik sadece bu unsurların sayısınca olabilir.[134] Böylelikle İbn Sînâ, sevgi ve baskınlık taraftarlarının görüşlerini çürütmektedir. Onlar muhtemelen dört unsur görüşüyle İbn Sînâ'nın teorisine yaklaşmışlar, ancak oluş ve bozuluşta savundukları görüş itibariyle de İbn Sînâ'dan ayrışmışlardır.

5. OLUŞ VE DÖNÜŞÜMÜ YÜZEY VE ATOMLAR AÇISINDAN AYIRT EDENLER

Oluş ve bozuluş açısından unsurların sayısına İbn Sînâ'nın zikrettiği görüşler unsurların tek ya da birden fazla olduğu yönündedir. Unsurların sayısı burada zikredeceğim gruplar açısından ele alındığında oluş ve dönüşüm açısından ayırt edilemeyecek bir açıdan konu incelenmiş olur. Başka bir deyişle buradaki görüşler

[133] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 22.

[134] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 34.

oluş ve dönüşüm kavramları dikkate alınmaksızın iddia edilen görüşlerdir. Bu durumda konuyu İbn Sînâ'nın tasnifine sadık kalarak bir başka açıdan incelemek gerekmektedir. Bu da konunun atomcular ve yüzey taraftarları açısından incelenmesi anlamına gelir.

Oluş ve bozuluş açısından ayırt etmenin mümkün olmadığı bu durumda, meseleyi bileşikler açısından incelemek gerekir. Ancak mesele bileşikler açısından incelendiğinde bileşiklerin asıllarının ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın zikrettiği son grup oluş ve dönüşümü ayırt edemeyecek bir açıdan ayırt etmeye çalışan yüzey taraftarları ve atomculardır. Bunlar bütün cisimlerin -ya da bileşiklerin- ilkelerini yüzeyler ya da atom denilen parçalanamaz cirimler olarak tayin etmişlerdir. İki grubun en temelde iddiaları şunlardır: Yüzey taraftarlarına göre bileşim ancak buluşma (*telâkî*) ve temasla (*temâs*) olur. Bu temas ise ilk olarak doğru yüzeyler arasında olur. Atom taraftarları ise bileşiklerin asıllarının dört veya dörtten daha az olmadığını, bilakis katı ve bölünmeyen sonsuz cisimlerden olduğunu iddia ederler.[135] İbn Sînâ bu iki grubun delillerini detaylıca tartışmaktadır.

5. a. Yüzey Taraftarları

İbn Sînâ'nın bu kısımda yüzey taraftarları olarak karşısına aldığı grup Platon ve takipçileridir.[136] Ona göre yüzey taraftarları, oluşu yüzeylerin bir araya gelmesi olarak yorumlarlar. İlke olarak kabul ettikleri yüzey ise üçgen yüzeydir. Yüzey taraftarları, bu şekilde oluşun ispat edildiğini düşünürler. Oysa ki onlar oluşu ispat edememişlerdir. Oysa yüzeylerin bir araya gelmesi ya da birbirinden ayrışması sadece oluşan şekli büyütür ya da küçültür. Bu da nitelikte veya nicelikte bir değişimden ibarettir.[137]

İbn Sînâ'nın belirttiğine göre, yüzey taraftarlarını savundukları yanlış görüşe götüren şey muhtemelen varlıkların unsurlardan meydana gelmesini bir tür bileşik olarak kabul etmeleridir. Şekillerin buluşması ve birbirine temas (Gr. *hapnê*) etmesi, bu bileşikte meydana gelen etki ve edilginin bir sonucudur. Cisimlerdeki gerçekleşen

---

[135] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 962.

[136] Aristoteles'e göre Platon sadece "oluş ve bozuluşu ve bunların şeylerde ne şekilde bulunduğunu inceledi — tüm oluşları da değil, yalnızca ögelerin oluşlarını." Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 315a28.

[137] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 8.

ilk temas ise cisimlerin yüzeylerinin birleşmesi ile olur. Yani, ilk kabul edilen bu etki ve edilgi şeklindeki birleşme, yüzeyler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Burada ilk gerçekleşen şey ise unsurdur. Dolayısıyla yüzeyler unsurlardır. Yüzey denilen unsurlarla bütün oluş meydana geldiği, doğrusal olmayan yüzeyler de birleşme durumunda bir aralığa neden olacağı için, ilk yüzeylerin düz kenarlı yüzeyler olması gerekir. Onlara göre düz kenarlar arasında ilk akla gelen üçgendir. Çünkü üçgenden diğer düz kenarlı şekilleri oluşturmak, üçgeni de diğer düz kenarlı şekillere dönüştürmek mümkündür. Sonuç olarak unsur kabul edilen yüzeyler üçgen yüzeylerdir. Üçgen yüzeylerin bileşimiyle de ateşe, havaya, suya ve toprağa dair şekiller oluşur.[138] Yüzey taraftarları, üçgen yüzeylerden bu şekilde diğer dört elementi türetmektedirler.

Üçgen yüzeylerden oluşan ateş şekli, on dört üçgen tabanın bileşimiyle meydana gelir. Böylelikle ateşin, harekete elverişli, dış yöne doğru keskin şekilde açık, kozalaksı bir şekli olur. Havanın şekli ise yirmi üçgen tabanın kuşattığı bir şekil olur. Bu anlamda havanın şekli oldukça geniş kabul edilebilir. Suyun şekli ise sekiz üçgen tabanın kuşattığı bir şekildir. Toprağın şekli ise küptür. Çünkü küpün kenarları bilkuvve üçgen şekillerden oluşmuş dörtgenlerdir. Küpün yapısı çıkıntılı olmaya ya da keskin ve delici olmaya elverişli olmadığı için toprak sıcak değildir.[139] Eğer küp doğrudan üçgen yüzeylerin bileşiminden oluşsaydı, ateşin şeklinde de toprak şeklinin gerektirdiği parçalar olması gerekirdi. Oysa toprak sıcak olmadığı için, doğrudan üçgen şekillerden oluşmayan küp şeklindeki toprağın herhangi bir parçası ateşte bulunmaz. Bu durumda ateşin sıcaklığı muhafaza edilmiş olur.

Yüzey taraftarları ilke olarak kabul ettikleri üçgen yüzeylerin bölünemez olduklarını savunurlar. Eğer bu yüzeyler bölünebilir olsaydı, bir unsurdan diğer bütün unsurların ortaya çıkması kaçınılmaz olurdu.[140] Bu da herhangi bir unsurun başka bir unsurda içkin olması ve dönüşümün nasıl gerçekleşeceği sorunlarını gündeme getirirdi.

---

[138] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 14.

[139] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 14-15.

[140] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 15.

İbn Sînâ, suyun yirmi tabandan oluşan üçgen olarak kabul edilmesini, dönüşüm problemi yaratacağı için eleştirir. Zira havanın suya dönüşmesi, yirmi tabandan oluşan unsurun sekiz tabandan oluşan unsura dönüşmesi demektir. Bu durumda iki tane sekiz tabandan sonra başka bir sekiz taban oluşamayacağı için dört taban açıkta kalacaktır (8 + 8 = 16 → 20 – 16 = 4). Oysa ki yirmi tabandan oluşan suyun hiçbir parçasının bir diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır. Bu durumda artan dört tabanın neye göre arttığını ya da dönüşümün tam olarak gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmek imkânsız hale gelecektir.[141]

Ayrıca yukarıdaki durumun tam tersi olarak suyun havaya dönüşmesi, hacimsel olarak büyüme ve boşluk problemini gündeme getirecektir. Şöyle ki, suyun havaya dönüşmesi, sekiz üçgen tabanlı unsurun hacim bakımından daha büyük olan yirmi üçgen tabanlı unsura dönüşmesi demektir. Bu durumda unsurun hacimce büyümesi gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu büyüme başka bir birleşmeyi ya da sayı olarak daha az tabanlı unsurlar arasında havanın mevcut bulunmasını gerekli kılacaktır. Çünkü bir unsurun başka bir unsura yalın olarak dönüşmesi sonucunda büyümesi ancak dışarıdan bir birleşmeyle ya da tabanlar arasındaki mesafenin artmasıyla mümkün olabilir. Bu da dönüşülen unsurun yani havanın yalın olmaması ya da cismin doğasından kaynaklı olmayan ve tayin edilemez bir boşluğun kabul edilmesi demektir. Bu durumda sınırı belirli olmayan bir uzaklaşma sebebiyle tabanların birbiriyle birleşmesi ve toplanması söz konusu olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Aynı şekilde boşluk sebebiyle bu birbirinden uzaklaşma durumu, herhangi bir zorlayıcıdan değil de cismin doğasından kaynaklanan birbirine zıt ancak ulaşacağı yer itibariyle sınırlı hareketleri de gerektirecektir. Aynı şekilde bu da imkânsızdır.[142] Çünkü İbn Sînâ'ya göre bahsi geçen bu cirimler arasındaki boşluğun ve bu boşluğun birbirlerine ve hatta başka sınırlara olan nispetinin tayin edilemez oluşu, dönüşüm sırasında birçok problem doğuracaktır. Kaldı ki bu tayin edilemezlik, cirmin doğasında değişikliği gerektirdiği için bu değişikliğin ya da başkalığın sonsuz olması kaçınılmazdır. Çünkü İbn Sînâ, herhangi bir şeyin doğasındaki seyrekliğin ve latifliğin bir sınırının olması gerektiğini

[141] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 38.

[142] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 38.

savunur. Bu sınır olmadığında boşluk meydana gelir ya da başka bir bileşim oluşur. Oysa ki dört unsurun sınırları belirli ve her biri sonludur.[143]

Yüzey taraftarları açısından semâvî[144] olan unsur ise her biri beş üçgenden oluşan on iki beşgen yüzeyin bileşimidir. Bütün bu problemlerin sebebi olarak İbn Sînâ, yüzey taraftarlarını (Platon ve takipçilerini) matematik ilimleriyle çok fazla içli dışlı olmakla itham eder. Çünkü onlar, anlaşılmaz görünen doğanın matematik ilimler sayesinde anlaşılacağı kanaatindeydiler. Ancak felsefi birikimin başında olan bir zamanda felsefe yapan bu grubun doğayı anlama biçimleri iptidai bir seviyedeydi.[145] Dolayısıyla, bu grubun hata payı İbn Sînâ tarafından teslim edilmiştir.

Yüzey taraftarları bir şeyden ilk çıkanı edilginlik olarak düşündükleri için yanılmışlardır. Oysa ki edilginlik, edilginliği kabul eden şeylere mahsustur. Eğer bir şeyden ilk çıkan edilginlik olsaydı, cismi hareket ettiren şeyle karşılaşan yüzey, cisimden daha önce hareket ederdi.[146]

Son olarak bu grubun görüşüne göre yüzeyin bir ağırlığının olması gerekir. Oysa ki İbn Sînâ'ya göre yüzeyin ağırlığının olması, yüzeyi oluşturan çizgilerin ve hatta çizgiyi oluşturan noktaların ağırlığının olmasını gerektirir. Bu da yüzey taraftarlarının burhânî olarak delillendiremedikleri bir görüştür. Bütün bu sebepler dolayısıyla en zayıf ve muhtemelen çürütülmeye en layık görünen görüş, İbn Sînâ'ya göre yüzey taraftarlarının görüşüdür.[147]

5. b. Atomcular

İbn Sînâ, unsurlar açısından meseleyi ayırt edilemeyecek bir açıdan ayırt etmeye çalışan ve oluş ve dönüşümü dikkate almaksızın meseleyi ele alan bir diğer grup olarak atomcuları zikretmektedir. Atomcular, İbn Sînâ'nın detaylı bir şekilde ele aldığı gruplardandır. İbn Sînâ ismen zikretmese de muhtemelen bu grup, antik

---

[143] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 38-39.

[144] İbn Sînâ muhtemelen burada göksel element olarak beşinci elementten, yani *esîr*den bahsetmektedir.

[145] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 15.

[146] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 23.

[147] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 35.

dönemde atomculuk fikrini savunan Sokrates öncesi doğa filozoflarından Demokritos ve Leukippos'tur.

Atomcuların detaylı bir şekilde görüşlerine geçmeden önce burada vurgulamam gereken bir husus var: İbn Sînâ bu kısımda, atomcuların görüşünün doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmaktan ziyade, atomculuğun oluş-bozuluş ve dönüşümü açıklamakta yetersiz kalacağını ifade etmeye çalışmaktadır. Öte yandan Ross'un şu ifadesi de kayda değerdir: Diğer kuramlarla mukayese edildiğinde atomcuların oluş ve bozuluş problemini atomların toplanıp ayrışmasıyla açıklamaları daha kesin bir açıklama gibi gözükmektedir.[148] Zira Aristoteles'e göre Demokritos dışındaki filozoflar oluş-bozuluş hakkında yüzeysel bir ilgiden daha fazlasını gösterememişlerdir. Diğerlerine kıyasla oluş-bozuluş problemine en fazla kafa yoran Demokritos'tur. Çünkü o, oluş-bozuluşla alakalı bütün meselelere kafa yormuş, her bir meselenin birbirinden farklılaştığı yerleri ilk defa ortaya koymaya çalışmıştır.[149]

Atomcular, cirim diye de isimlendirdikleri cismin parçalanamayan en küçük parçalarını cevherleri itibariyle aynı kabul ederler. Ancak atomlar (Gr. *átoma*) şeklen birbirlerinden farklılık gösterirler. Onlara göre, cismin en küçük parçası konumundaki atomlar daha küçük parçaya bölünemez. Bunun sebebi, atomların bölünmeyi kabil olmaması değildir. Aksine, atomlarda boşluğun bulunmaması sebebiyledir. Zira atomlarda boşluk olmaması, atomlara sertlik ve sağlamlığın olması demektir. Bu da fiziksel olarak atomların bölünmeyi kabul etmemesini gerektirir. Çünkü boşluk, iki doluluğun birbirinden ayrışmasıyla ortaya çıkan bir durumdur.[150]

Atomculara göre, atomlar farklı şekillerde oldukları için onlardan farklı etkiler meydana gelir. Ancak hiçbir atom sahip olduğu şekilden sıyrılıp çıkmayı kabul etmez. Atomculara göre atomlar farklı büyüklükleri haizdir. Kimi atomcular atomların sahip olduğu şekillerin sonlu olduğunu iddia ederken, kimilerine göre de sonsuzdur. Atomların sonsuz olduğunu iddia edenler, bu sonsuzluk sebebiyle atomların rastgele hareket ettiğini düşünmektedirler. Bu hareketin sebebi, atomların kendinden önce meydana gelen sonsuz sayıdaki çarpışmalarıdır. Dolayısıyla her bir hareket bir önceki

---

[148] Ross, *Aristoteles*, 163.

[149] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 315a33.

[150] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 7.

çarpışmanın sonucu olduğu için burada sonsuz bir silsilenin olduğu ortaya çıkar. Hareketsizlik ise, hareketlerin iç içe geçmesi ya da zıt hareketlerin bir araya gelmesiyle meydana gelir.[151]

Atomların şekillerine dair de tam bir mutabakat sağlanmış değildir. Atomların ağırlık ve hafiflik olarak da bir standardı yoktur. Şekle bağlı olarak atomlar ağırlık ve hafiflik yönünden birbirlerinden ayrışmaktadır.[152]

Bütün atomcular, atomların doğası itibariyle oluş ve bozuluşu kabul ettiklerini düşünürler. Dolayısıyla atomlardan bileşik bir cisim için de oluş ve bozuluşu kabil olma durumu geçerlidir. Oluş denilen şey, atomların bir araya gelmesidir. Bozuluş ise atomların birbirinden ayrışmasıdır. Atomcuların dönüşüm (*istihâle*) diye isimlendirdikleri şey ise atomların oluşturduğu bileşikte, atomların konumlarının ve sıralanışının farklı olmasıdır.[153] Örneğin, A-B-C-D atomlarından oluşan bir bileşikteki atomlar daha sonra D-C-B-A şeklinde yeniden dizilse, burada gerçekleşen dönüşümdür. Çünkü herhangi bir atom yeni dizilişte ayrılmamıştır. Sadece atomların diziliş sırası değişmiştir. Ayrışma olmadığı için bozuluş, yeni atom dahil olmadığı için de oluş gerçekleşmemiştir. Konumda ise harflerin birbirlerine nispeti değiştirilerek konum açısından farklı bir diziliş gerçekleşmektedir. A-B-C-D bileşiğindeki C harfi atom olarak düşünüldüğünde, bu atomun dişleri D yönünden B yönüne çevrilse konumsal değişiklik gerçekleşmiş olur.[154] Bu da oluş ve bozuluş değil, bilakis dönüşümdür.

İbn Sînâ'nın atomcuları bazı görüşlerinde aşırıya gitmekle itham eder. Atomcular, dönüşümün atomların doğasında olduklarını düşünmezler. Onlara göre dönüşüm, atomun algılara ve duyulara nispetle göreceli olmasından ibarettir. İbn Sînâ'nın verdiği güvercin gerdanlığı örneği burada manidardır. Zira bir güvercinin gerdanına farklı konumlardan bakan kişiler, o güvercinin gerdanını siyah ya da

---

[151] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 7.

[152] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 7.

[153] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 7; "Demokritos ve Leukippos ise, şekilleri [skhêmata] ortaya koyarak, başkalaşma ve oluşu bunlardan türetti: Bunların ayrışma ve birleşmelerinden oluşla bozuluşu, düzen ve konumlarından da başkalaşmayı." Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 315b6.

[154] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 8.

erguvani renkte görebilirler. Oysa ki güvercinin gerdanı her iki renk de değildir.[155] Bu örnek, atomun kendi doğasında olanın farklı algılarla ya da duyularla muhtelif şekillerde idrak edilebildiğinin göstergesidir. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu atomcuların aşırıya gitmesinden başka bir şey değildir.

İbn Sînâ, parçalanamaz atom görüşünü benimseyenlere katılmasa da yine de onların, bu mesleğin ilkelerini düzenleyen filozofun[156] söylediğinden hareketle, yüzey taraftarlarından bir nebze olsun daha iyi bir konumda olduklarını belirtir. İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten aktardığına göre atomcular, ana madde hakkında hissedilebilir yeni ilkeler benimsemişlerdir. Atomcular, benimsedikleri bu ilkelerden ödün vermemişler, çoğu zaman bu ilkelerin arkasında durmuşlardır. Çünkü atomcular hareketin varlığını kabul etmişlerdir. Buradan hareketle de boşluğu ispat etmeye yönelmişlerdir. Boşluğun varlığı için de hareket ve bölünmeyi boşlukla irtibatlandırmışlardır. Atomcuların bu metodu, yüzey taraftarlarına nispetle onları üstün kılmıştır.[157] Başka bir açıdan bu iddiayı desteklemek gerekirse, atomcular, kendisinde boşluk olan şeyin çoğalmasını ve bölünmesini mümkün görürler. Bu sebeple atomların (daha küçüğüne parçalanamayan) parçalanmaz cüzler olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeple yüzey taraftarlarından daha makul bir zeminde fikir beyan etmişlerdir. Çünkü yüzey taraftarlarının savunduğu gibi, bir cismi yüzeyle ilişkilendirmek, aynı zamanda o cismi, yüzeyin çizgilerle ve çizgilerin de noktalarla ilişkisi olmasından dolayı nokta ile ilişkilendirmek demektir. Böylelikle cismin yüzeylerden oluştuğunu savunmak, aynı zamanda dolaylı olarak yüzeyin noktalardan oluştuğunu savunmak anlamına gelir. Sonuçta, ya bitişik olan cismin bölün(e)mez atomlardan oluştuğu görüşünü çürütmek ya da bu bileşimin en nihayetinde noktalardan oluştuğunu söylemek gerekir. Eğer bileşiğin noktalardan oluşamayacağı kabul edilirse, bileşiğin atomlardan da oluşamayacağı kabul edilmelidir. Ancak durum bunun tam aksini göstermektedir. Dolayısıyla elde kalan ihtimal, cismin bölünerek en son parçalanamayan bir atomda

---

[155] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 8.

[156] Bu filozof Aristoteles'tir.

[157] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 15-16; Ancak atomcuların bu görüşleri savunmaları yine de onları birçok hataya düşmekten alıkoyamamıştır. Aristoteles'in atomcuların bölünmeyle ilgili savundukları görüşleri eleştirisi için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 316a14-317a3.

son bulmasıdır.[158] Sonuç olarak yüzey görüşünü savunmak, bir anlamda yüzeylerin en küçük birimi olan atomları savunmaya sevk eder. Bu durumda atomculara nispetle yüzey taraftarlarının açıklamaları çok daha yetersizdir. Ancak İbn Sînâ açısından, oluş-bozuluş ve dönüşüme dair net bir ayrım yapamadıkları için iki grubun da görüşleri geçersizdir.[159]

İbn Sînâ, atomcuların görüşlerine katılmamakta ısrarcıdır. Ona göre, atomcuların görüşleri birçok açıdan çürütülebilir. Öncelikle atomcuların parçalanamayan cirimleri doğaları bakımından birbirine benzer, sert ve katı kabul etmeleri durumunda, atomların şekillerinin ve büyüklüklerinin (*miktar*) doğalarından kaynaklanmaması gerekir. Bu niteliklerin atomlara dışarıdan ârız olan şeyler olması gerekir. Zira doğası gereği farklı şekil ve miktar gerektirmek imkânsızdır. Çünkü herhangi bir özellik atomun doğasında olsaydı, o bütün atomlarda aynı olurdu. Bu durumda şekil ve miktar açısından atomlar arası farklılaşma doğa ile açıklanamaz. O halde, atomların şekil ve miktar açısından birbirlerinden farklılaşması onlara ârız olan bir durumdur. Bu durumda, dıştan bir tesirle atomların bölünebilir veya şekillendirilebilir olması, atomların tabiatları itibariyle bölünmeyi ve bitişmeyi kabil olmalarından ötürü her bir cüzün bu anlamda başkasıyla birleşebilmesi veya kendisinden ayrılabilmesi gerekir.[160]

Atomculara göre parçalanamayan cirimlerden öncelikle toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört unsur oluşur. İkinci bir oluşum süreciyle de bu dört unsurdan bileşikler oluşur. Bu dört unsurun büyüklükleri birbirinden farklı olsa da şekilleri birbirine benzerdir. Havanın oluşmasını sağlayan üçgen prizması şeklindeki atomlar, suyu oluşturan atomlardan büyüklük ve küçüklükte ayrışmaktadır. Öte yandan toprağı oluşturan atomlar küp şeklindedir. Toprakta küp şeklindeki atomların yanı sıra, küplerden daha büyük olan üçgen şeklindeki atomlar da bulunur. Havada da sadece üçgen atomlar bulunmaz. Üçgen atomların yanı sıra havada küp şeklindeki atomlar da bulunur. Kimi atomculara göre ateşin oluşmasını sağlayan atomlar küre şeklindeyken, kimilerine göre bu atomlar, şeklini muhafaza eden kozalaksı (*sunbûrî*) üçgen

---

[158] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 16.

[159] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 16.

[160] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 35-36.

şeklindedir. Kimileri de ateşi oluşturan atomların, ateşin sürekli hareket eden latif bir cisim olmasından dolayı şeklini muhafaza edemeyen muhtelif şekillerden oluştuğunu iddia eder.[161]

Ateşi oluşturan atomların küre şeklinde olduğunu beyan eden atomcular, harekete imkân vermek istediler. Oysa ki İbn Sînâ'nın belirttiğine göre, küresellik sadece yuvarlanmaya elverişli olmayı ifade eder. Ateş ise yuvarlanarak yükselmez. Bunun yerine ateşin köşesi keskin atomlardan oluştuğunu söylemek daha uygundur. Çünkü köşesi keskin atomlar belirli bir doğrultuda hareket etmeye daha elverişlidir. Ateşin keskin köşeli atomlardan olduğunu belirtmek, ateşin yukarı yükselmesine daha kolay olanak sağlayacaktır. Mesela ateşin kozalaksı şekillerdeki atomlardan oluştuğunu kabul eden diğer atomcular, bu kozalaksı yapının üst taraflarındaki keskin tarafları hesaba katmışlardır.[162]

Atomcuların toprağı küp şeklinde kabul etmelerinin sebebi, toprağın nüfuz edilemez ve soğuk olmasından dolayıdır. Oysa ki ateş gibi düşünüldüğünde, toprak da mekânından ayrıldığında, kendi mekânına doğru hızla hareket etmekte, oraya vardığında da sükûna ermektedir. Bu yüzden, ateş küre şeklinde düşünülürken, toprağın küp şeklinde düşünülmesi, İbn Sînâ'ya göre hatalıdır. Ayrıca, ateşin yakması bitişen köşenin ayrılması ile gerçekleşir. Oysa İbn Sînâ'ya göre atomcular küpte böyle bir köşenin bulunmadığını, toprağın yanmaması gerektiğini ve bunun tam tersine ihtiyaç duyulmasının gerekmediğini fark edememişlerdir. Şöyle ki, köşe dolayısıyla yakma gerçekleşiyorsa, köşenin zıttı olan şekille de soğuma gerçekleşmelidir. Oysa ki hiçbir şekil başka bir şeklin zıttı değildir.[163]

Farklı şekillerdeki atomlardan başka şekiller elde etme hususunda, mesela, havanın su olması için üçgen şeklindeki atomların küçülmesi gerekir. Bu küçülme, atomların ayrışarak bölünmesiyle olur. Ancak en küçük parça olarak tayin edilen atomların bölünmesi mümkün değildir. Atomcular, toprağın küp, suyun da üçgen

[161] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 36-37.

[162] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 37.

[163] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 37.

şeklindeki atomlardan oluştuğunu kabul etmektedirler. O halde topraktan su oluşması, yani küpten üçgenin oluşması İbn Sînâ'ya göre mümkün görünmemektedir.[164]

İbn Sînâ'ya göre atomculuğu kabul etmek, nitelik problemini ortaya çıkaracaktır. Çünkü sadece aynı parçaların toplanması ve bir araya gelmesi ile başka unsurlar oluşabiliyorsa, bu unsurların ihtiva ettikleri niteliklerin nasıl ortaya çıktığı şaibelidir. Ateş atomlarının birleşmesiyle suyun meydana gelmesi, atomlar açısından bir farklılaşmaya işaret etmemektedir. Çünkü atomculara göre bir araya gelme veya ayrılma ile başka unsurlar ortaya çıkmaktadır. O halde, ateşin atomları ile suyun atomlarını birbirinden farklı kılan şey nedir? Daha da açık ifade etmek gerekirse, ateşin atomlarında bulunan ve ona yakma özelliğini veren nitelik, toplanma veya ayrılma sonucunda su ortaya çıktığında nereye kaybolmakta, öte yandan, suyun doğasındaki özellikler nasıl ortaya çıkmaktadır? Böylelikle, teker teker düşünüldüğünde atomların her birinin özellikleri olmaksızın, sadece bir araya gelme neticesinde, ateşin, suyun, havanın ya da toprağın niteliklerinin ortaya çıkmasını atomcular izah edememişlerdir.[165] Sıcaklık ve soğukluğun ortaya çıkması da bu minval üzere değerlendirilebilir. Zira atomcular, her bir atomda sıcaklığın ve soğukluğun birer nitelik olarak bulunmadığı ancak atomların toplamında bulunduğunu kabul ederler. Sıcaklığın ya da soğukluğun ortaya çıkması için atomların birbirine temas etmesi gerekir. Bir yandan, bu etki ve edilgilerin atomların fertlerinden kaynaklanmadığını ve dolayısıyla atomların bozulmamış olduğunu söylemek, bir yandan da atomların toplamı dikkate alındığında sıcaklık ve soğukluk niteliklerinin ortaya çıktığını ifade etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, bozulmamış atomlardan oluşan atomlar toplamından etki ve edilgi neticesinde bir bozuluş beklemeyi kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Eğer bu toplanma ve bir araya gelme neticesinde sıcaklığın bütün atomlara yayıldığı kabul edilirse, öncesinde sıcaklığa sahip olmayan atomların nitelikte dönüşüm özelliğinin olmasını gerektirir. Oysa ki atomcular bunu kabul etmezler.[166] Bütün bu sebepler atomcu teoriyi savunanlar için nitelik probleminin ortaya çıkardığı sonuçlardır.

---

[164] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 37.

[165] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 39.

[166] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 40.

İbn Sînâ'nın atomculara yönelttiği eleştirilerden birisi de doğal hareket üzerinedir. Zıt hareketlerin ortaya çıkabilmesi için atomların doğal hareketlerinin onların cevherlerinden kaynaklanmamaları gerekir. Çünkü cevherden kaynaklı doğal hareket, her biri aynı olan bütün atomların ittifak halinde sadece bir yöne hareket etmesini zorunlu kılacaktır. Doğal hareket onların şekillerine bağlıysa, bazı atomcular atomların sonsuz şekillerden oluşabileceğini savundukları için, atomlardan sonsuz hareketin ortaya çıkması gerekecektir. Oysa ki doğal hareketler sonsuz değildir. Çünkü sonsuz diye bir şey yoktur ve bütün hareketler sonludur. İbn Sînâ'nın bahsettiği başka bir atomcu gruba göre, atomların şekillerinden kaynaklanan hareketler sonlu olmakla beraber hareket çeşidi çoktur. Bu ise birbirine zıt hareketlerin var olmasını mümkün kılacaktır. Zıt hareketler zıt güçlerden ortaya çıkacağına göre, zıt şekle sahip atomların olması gerekecektir. Bu ise bizzat atomcular tarafından imkânsız görülmektedir.[167] Bütün bu sebepler dolayısıyla İbn Sînâ, doğal hareket probleminden yola çıkarak atomcuları eleştirmektedir.

İbn Sînâ son olarak atomculara yöneltilen üç eleştiriden bahsederek bu eleştirilerin yanlış yönlerini ortaya koyar. İlk olarak, ayrılma ve birleşmenin tabiatı ve sureti değiştirmediğini savunan grubun atomculara yönelttiği bu itiraz yanlıştır. Çünkü onlar, altının ezilerek tekrar birleştirilmesinin, altının suretini ve doğasını değiştirmediği örneği üzerinden bu itirazı getirmektedirler. Oysa ki bu durumda atomcular, altının ezilerek onu ilk oluşturan bileşenlere dönüşmeyeceğini savunacaklardır. Çünkü atomcuların atom olarak kabul ettikleri cirimler duyuya hitap etmezken, altın ne kadar ezilirse ezilsin, onu duyuya hitap etmekten müstağni kılmak mümkün görünmemektedir. İbn Sînâ'nın burada verdiği panzehir örneği yerindedir. Zira panzehrin sureti, onu oluşturan farklı ilaçların bileşimi neticesinde ortaya çıkar. Panzehir sureti ortaya çıktıktan sonra panzehrin suretini ayrıştırabilmeye duyu güç yetiremez. Ancak her ne olursa olsun panzehir onu oluşturan ilaçların karışımından ve bileşiminden ortaya çıkmıştır.[168]

İkinci eleştiri ise hava ve su gibi unsurların şeklinin olmadığı yönünde atomculara yöneltilen eleştiridir. Bu eleştiriyi yöneltenler, havanın ya da suyun her

---

[167] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 41.

[168] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 41.

şekli aldığını savunurlar. İbn Sînâ'ya göre bu yanlıştır. Yalın haldeki havanın ve suyun şekli yuvarlaktır. Ayrıca, eleştiri sahipleri, yalın haldeki hava ya da su için bir şeklin olmasını zorunlu görürken, daha büyük bir hava kütlesi için ona hangi şekil giydirilirse o şekli aldığını savunmaktadırlar. Suyun ya da havanın ilk halinde zorunlu olarak bulunan şekli, daha büyük kütledeki suya ya da havaya zorunlu olarak nispet etmemeleri çelişkidir.[169]

Son olarak, akıcı bir cismin taşa dönüşmesi ya da bunun tam tersinin yani taşın toplanma ve ayrışma olmadan akıcı bir şeye dönüşmesi de aynı şekilde İbn Sînâ tarafından eleştirilmektedir. Çünkü bir şeyin oluşabilmesi için duyu ile idrak edilebilme, birleşmenin veya ayrışmanın gerçekleşmesi şart değildir.[170]

III. BÖLÜM:
İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE UNSURLAR

1. UNSURLAR VE OLUŞ-BOZULUŞ PROBLEMİNE GİRİŞ

İbn Sînâ'nın doğa felsefesi açısından oluş-bozuluş ve dört unsur arasındaki ilişkiyi incelemek, öncelikle cismi ele almayı gerektirir. Çünkü cismin ne olduğu tasavvur edilmeden oluş ve bozuluş problemi idrak edilemez. Bu sebeple İbn Sînâ'nın dört unsur teorisine geçmeden önce, filozoflara göre cisim açısından unsurların nerede durduğunu kısaca ifade etmeye çalışacağım. Çünkü "doğal olarak bileşik olan hiçbir tözde oluş ve bozuluş duyulur cisimler olmadan olmaz."[171]

---

[169] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 41.

[170] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 41-42.

[171] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 328b31.

İbn Sînâ felsefesinde varlık, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır.[172] Tanrı dışındaki bütün sebepli varlıklar mümkün kabul edilir. Mümkünler de cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır. Bir konuda (*mevzûʿ*) olmayan mümkünler cevherdir. Bir konuda olan ise arazdır.

Cevher; heyûlâ, suret, cisim ve *hâl ve mahâll*den oluşmayanlar olmak üzere dört kısma ayrılır. Bir cevhere mahall olan heyûlâ, felekî heyûlâ ve oluş-bozuluş heyûlâsıdır. Felekî heyûlânın başka bir sureti yoktur. Oluş-bozuluş heyûlâsı da suretleri art arda kabul eden heyûlâdır. Bu açıdan oluş-bozuluş heyûlâsı, unsurlar arası dönüşüme olanak sağlayacak şekilde tasarlanmıştır. Cevherin diğer kısmı bir cevhere hulûl eden surettir. Suret, cisimsel suret ve türsel suret olmak üzere iki kısımdır. Cisimsel suret bütün cisimlerde ortaktır. Türsel suret ise cisimleri türleştiren surettir. Cevherin üçüncü kısmı hâl ve mahâllden bileşik olan doğal (*tabîʻî*) cisimdir. Cevherin son kısmı ise hâl ve mahâllden oluşmayandır. Bunlar cismi tedbir eden nefis ve cisme tesir eden akıldır.

Cevherin üçüncü kısmı, hâl ve mahâllden bileşik olan doğal (*tabîʻî*) cisim, "kendisinde dik açılarda kesişen üç boyut varsayılması mümkün cevherdir."[173] Diğer bir ifadeyle, kendisinde bilkuvve üç boyut olan (küre, mum vs.) cisme tabîʻî cisim denir. Tabîʻî cismin karşısında da araz olan *taʿlimî cisim* vardır.[174] Mutlak anlamda tabîʻî cisim heyûlâ ve cisimsel suretten oluşur. Mukayyet tabîʻî cisim ise üç cevherden mürekkeptir. Bunlar, heyûlâ, cisimsel suret ve türsel surettir.[175]Ayrıca tabîʻî cisim, basit ve bileşik (*mürekkeb*) cisimler olmak üzere ikiye ayrılır. Bileşik cisimler ise mizacı bulunan cisimler ve mizacı bulunmayan cisimler olmak üzere iki grupta tasnif edilir.[176]

---

[172] İbn Sînâ felsefesinde varlık, zorunlu varlık-mümkün varlık-imkânsız varlık olmak üzere üç kısımda tasnif edilir. Ancak buradaki tasnifte imkânsız varlık dikkate alınmamıştır. İbn Sînâcı varlık tasnifi, kendisinden sonra gelecek olan filozofların İslam felsefesini anlamlandırmalarında kilit rol oynamıştır. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), 197.

[173] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 746.

[174] Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 561-562.

[175] Kadı Abdünnebi b. Abdürresul Ahmednagari, *Düstûru'l-ʿulemâ: Câmiʿu'l-ʿulûm fî ıstılâhâti'l-fünûn*, thk. Muhammed Ali Beyzûn, 1. (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000), 4: 274.

[176] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 998.

Burada, konusu açısından tezimi ilgilendiren husus, basit cisimlerin oluş ve bozuluş açısından nerede konumlandığına dikkat çekmektir. Bu minval üzere basit cisimleri de iki kısımda incelemek mümkündür. Kendisi tek bir maddeden oluşan ve doğası muhtelif maddelerden oluşmayan[177] basit cisimler, oluş ve bozuluşu kabul eden ya da etmeyen cisimler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tasnife göre, oluş ve bozuluşu kabul eden basit cisimler unsurlardır. Oluş ve bozuluşu kabul etmeyen cisimler de felekî cisimlerdir.

Tabî'î cismin yapısında farklı cisimler varsa mürekkep cisim olarak kabul edilir. Mürekkep cisim de tam ve tam olmayan şeklinde tasnif edilir. Yapısında farklı cisimler olmayan tabî'î cisim, basit cisimdir. Tabî'î cisimler felekî cisimler ve unsurî cisimler olmak üzere iki kısma ayrılır. Ay altında ya da ay üstünde bulunmalarına göre felekî cisimler/cirimler *ecrâm-ı ulviyye* diye de adlandırılırken, unsurî cisimler/cirimler de *ecrâm-ı süfliyye* olarak isimlendirilir. Yapısı bir unsurdan oluşan cisme *müfred* basit cisim denilirken, yapısında aynı ya da farklı unsurlar bulunan tabî'î cisme *müellef* tabî'î cisim denilir.[178]

Her cisim için ya basit ya da bileşik olmak söz konusudur. Basit cisim bileşik cismi önceler. Her basit cismin doğası, onun bir mekânının, niteliğinin, niceliğinin ve şeklinin olmasını gerektirmektedir ve her basit cismin tabî'î şekli küredir.

Oluş ve bozuluşu kabul eden unsurî cisimlerin hareketleri doğrusaldır. Felekî cisimlerin hareketleri de daireseldir. Başka bir deyişle, ay altı alemdeki bütün cisimlerin hareketleri doğrusaldır. Ay üstü alemdeki cisimlerin hareketleri de daireseldir.[179]

Açıktır ki, tezimde İbn Sînâ'nın doğa felsefesi açısından dört unsuru ele almaktayım. Dolayısıyla, unsurlar ve oluş-bozuluş problemine girişte, cismin bir kısmı olan basit unsurlar açısından dört unsurun nerede durduğunu bu bölümde zikretmiş

---

[177] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *ʿUyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûʿât, 1980), 32.

[178] H. Bekir Karlığa, "Cisim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8: 29, https://islamansiklopedisi.org.tr/cisim.

[179] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı: Neşir - Çeviri*, ed. Gürbüz Deniz, trc. Murat Demirkol, 1. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 379.

oldum. Çünkü tezimde, basit unsurların oluş bozuluşu nasıl ortaya çıkardığını İbn Sînâ açısından incelemekteyim.

Oluş ve bozuluş problemi açısından cevherin ortaya çıkışı ve bunun sürekliliğinin sağlanması noktasında Aristoteles'in söyledikleri ehemmiyeti haizdir. Aristoteles, bir cevherin (İn. *substance*) yeni bir nitelik kazanması anlamına gelen basit oluştan ziyade, cevherin kendisinin oluşuyla alakalı ortaya çıkan iki probleme işaret eder. Bu problemler i) cevherin nasıl meydana geldiği ve ii) oluşun sürekliliğinin nasıl sağlandığı noktasında ortaya çıkmaktadır. i) Cevherin nasıl meydana geldiği hususunda, öyle görünüyor ki, bir cevher ancak bilkuvve cevher olan başka bir şeyden oluşabilir. Burada ortaya çıkan problem şudur: a) Kendisinden cevherin meydana geleceği bilkuvve cevherin bilfiil herhangi bir niteliğe sahip olmadığını varsayıldığı takdirde, sanki belirsiz bir şeyden cevherin ortaya çıkacağı kabul edilmiş olur. Bu durumda, "hiçten hiçbir şey çıkmaz" ilkesi işletilememiş olur. Diğer taraftan, b) bu cevherin kendisinden kaynaklanmayan cevheri bilfiil arazlarının olduğu kabul edildiğinde, bu arazlar ile cevher arasındaki irtibat sağlanamamış olur. Bu durumda arazların cevherden bağımsız ortaya çıkabileceği saçma varsayımına ulaşılır. Peki, ii) oluşun sürekliliğinin illeti nedir? Aristoteles, *Fizik* kitabında bu sorunun cevabını fâil neden, yani *ilk hareket ettirici* olarak tayin etmiştir. Bu durumda oluşun maddi nedeninin (*material cause*) ne olduğunu araştırmak gerekir.[180]

Bu iki sorunun cevabı şu cümlede gizlidir: Bir cevherin bozuluşa uğraması, diğer bir cevherin oluşa geldiği anlamına gelir.[181] Diğer taraftan, bir cevherin oluşması, diğer cevherin bozuluşa uğraması demektir. Daha da açık olmak gerekirse, oluş ve bozuluştaki devamlılığın maddi nedeni, ilk halden başlayarak daha sonra gelecek olan bütün diğer halleri kendisinde taşımayı başarabilen *madde*dir. Bu ifade, hiçten bir şey çıkıyor gibi görünen problemi ortadan kaldırır. Ayrıca, bozuluş söz konusu olduğunda, oluşun sürekliliğinin sağlanması noktasında sanki bu süreklilik sağlanamıyormuş gibi gözükmektedir. Ancak her bozuluşun akabinde bir oluş anlamına gelmesi, bu problemi de ortadan kaldırmaktadır. Zira duyulara hitap etmeyen şeyin hiçlik olduğu zorunlu

[180] Ross, *Aristoteles*, 164.

[181] Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder: "Öyleyse bir şeyin bozuluşunun bir diğerinin oluşu ve bunun oluşunun bir başka şeyin bozuluşu olması değişimin hiç durmamasının zorunlu olmasının nedeni, değil mi?" Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 318a24.

olarak kabul edilemez. Dolayısıyla, oluş ve bozuluş denilen durum, bir cevherin başka bir cevhere dönüşümü ile alakalı sürecin iki veçhesidir.[182]

[182] Ross, *Aristoteles*, 165; Bu durumu madalyon üzerinden şu şekilde örneklemem mümkündür: Kendisini taşıyıcı madde olarak düşündüğüm madalyonun tuğra tarafında oluş gerçekleşirken, yazı tarafında da bozuluş gerçekleşmektedir.

2. OLUŞ-BOZULUŞ VE DÖNÜŞÜMÜN TANIMI VE BUNLAR ARASINDAKİ FARKLAR

İbn Sînâ, öncelikle oluş-bozuluş ve dönüşüm açısından aldıkları pozisyonlara göre yukarıda tasnif edilen dört grubun görüşlerini ele almıştır. Ardından, *Oluş ve Bozuluş*'ta bu dört grubun fikirlerini eleştirmiştir. O, yukarıda bahsedilen bu grupların delillerini çürüterek kendine göre doğru olan unsurları tespit etmeye çalışır. Bu aşamadan sonra, oluş-bozuluş ve dönüşüm hakkında İbn Sînâ'nın bu hususta kendi görüşünün ne olduğu araştırma konusudur. Onun bu dört görüşe karşı çıkmasının temel gayesi, gerçek anlamda unsurların ne olduğunu bilmektir.[183] Bu amaçla ilk olarak oluş-bozuluş (*kevn-fesâd*) ve dönüşüm (*istihâle*) arasındaki farka değinir. Ardından dönüşümü, cevherler, unsurlar, bileşikler ve nitelikler açısından ele alır.

İbn Sînâ'ya göre, unsurlardaki dönüşümler, gizlilik (*kümûn*), ayrılma (*iftirâk*) ve birleşme (*ictimâ'*) yoluyla gerçekleşmez. Bilakis unsurların birbirine dönüşmesi, cevherde gerçekleşen dönüşümdür. Gözlem, bu durumun doğru olduğunu göstermektedir. Çünkü gözlem, kişiyi saf havanın su şeklinde sıvılaştığına ya da buz olarak katılaştığına yönlendirebilir. Mesela, gözlem yaparak taşın su olarak aktığını yahut suyun da taşlaştığını görebilmek mümkündür.[184] Örneğin, buz üstüne bırakılan bardağın içinin su ile dolması veya suyun ısınarak havaya dönüşmesi, gözlem yoluyla elde edilen unsurlardaki dönüşüm örnekleridir. Öte yandan, körüğün içindeki havanın bir süre sonra ateşe dönüşmesi ya da mürver ağacı yağının ateşe dönüşmesi de gözlemden elde edilen sonuçlara dair diğer örneklerdir.[185] Bileşiklerde gerçekleşen dönüşüm ise buğdayın kana, kanın ete ve kemiğe dönüşmesi şeklinde tahakkuk eder. Cevherde, unsurlarda ve bileşiklerde gerçekleşen bu değişimler oluş ve bozuluşla nitelendirilir. Ayrıca dört unsurun kendi suretinden ayrılıp başka bir surete girmesi mümkündür. Yukarıda da belirtildiği üzere unsurun kendi (türsel) suretinden ayrılması bozuluş, başka unsurun (türsel) suretine girmesi ise oluş olarak nitelendirilir.[186] Diğer

[183] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 43.

[184] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 43.

[185] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 44.

[186] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 992.

bir ifadeyle, "duyulur bileşik cisim için, oluş (*kevn*) bu suretin maddeyle bileşmesi, bozuluş (*fesâd*)[187] ise bu suretin maddeden ayrılması anlamına gelecektir."[188] Dönüşüm (*istihâle*) ise nitelikte gerçekleşen harekete denir. Dönüşümde cisim bir nitelikten başka bir niteliğe derece derece (*tedrîcen*) intikal etmelidir.[189]

İbn Sînâ, değişim, dönüşüm ve bozuluş kavramlarının ihtiva ettiği manaları biraz daha belirginleştirmek ister. Ona göre, bozuluş (*fesad*) ve dönüşüm (*istihâle*) birbirinden farklıdır. Dönüşüm gerçekleştiğinde cevherin türünde bir değişim gerçekleşmez. Cevherin türü sabit kalır. Ancak değişim (*teğayyür*) esnasında tür devam etmez ise bozuluş gerçekleşir.[190] Bu durum, oluş açısından değerlendirildiğinde, arazların değişime uğraması, cevherde gerçekleşmeyen *mukayyet* oluş olarak isimlendirilir. Bunun aksine, *mutlak* anlamdaki oluş ise cevherde gerçekleşen oluştur. Oluşun nasıl gerçekleştiği noktasında İbn Sînâ, cirim olmayandan cirmin oluşmasını mümkün görmemektedir. Çünkü maddi cevher mücerret olarak ferdileşemediği (*lâ yenferidü*) için, cismin oluştuğu şey maddi bir cevherden oluşmak zorundadır.[191] Bu durum, unsurların nereden geldiği, ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu noktasında araştırma yapmayı gerektirir.

Başka bir açıdan şunu ifade etmek mümkündür: Dönüşüm, kendisinde hareketi barındıran değişimin (Ar. *teğayyür*, Gr. *metabolê*) bir türü olarak kabul edilebilir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre oluş-bozuluş ve dönüşümle alakalı olan değişimler,

---

[187] "Ahlâkî muhtevasının yoğunluğuna rağmen fesad teriminin klasik ahlâk ilmi kitaplarında temel bir kavram olarak yer almaması, bu literatürde 'itidalden sapma' karşılığında rezîlet (çoğulu rezâil) teriminin kullanılışıyla açıklanabilir. Klasik tıp literatüründe ise fizyolojik dengenin bozuluşu fesad kelimesiyle karşılanmıştır… İslâm tıbbının en eski metinlerinde… hastalıkların sebebi, ilke olarak dört beden sıvısının tabiatındaki dengenin bozulması şeklinde gösterilmiştir." İlhan Kutluer, "Fesad", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12: 422, https://islamansiklopedisi.org.tr/fesad.

[188] İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 348.

[189] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 644.

[190] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 45.

[191] Ancak bu konuda genel bir mutabakat yoktur. Bkz. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 45.

cevher ve araz açısından iki grupta tasnif edilebilir.[192] Öncelikle cevherde gerçekleşen değişim bir anda (*def'aten*) gerçekleşen değişimdir. Bu açıdan harekete konu olmaz. Cevherdeki değişim, oluş ve bozuluşa konu olan mutlak değişim ya da oluştur. Arazlarda gerçekleşen hareket ise dört kategoride gerçekleşir. Bunlar nitelikte (*keyf*), nicelikte (*kemm*), konumda (*vaz'*) ve yerde (*mekân*) gerçekleşen hareketlerdir.[193] Nitelikteki hareket mutlak olmayan mukayyet değişimlerdir. Cevherde gerçekleşmeyen bu hareket, sadece kendisi bir araz olan nitelikte gerçekleşir. İbn Sînâ'nın yukarıda değişim açısından anlatmaya çalıştığı şey, cevherdeki değişimle arazlardaki değişim türlerinden biri olan nitelikteki hareketin farklarını göstermektir. Bu açıdan ilk değişimde oluş bozuluş gerçekleşirken, ikincisinde de dönüşüm (*istihâle*) gerçekleşmektedir.

Aristoteles'e göre değişim türleri sadece değişimin kendisiyle alakalı olduğu şey açısından değil, oluşanda, dönüşende ve büyüyende değişimin nasıl ortaya çıktığı noktasında da birbirinden ayrışmaktadır.[194] Aristoteles bu noktada mutlak oluş-bozuluş ve dönüşümün (başkalaşma) ne olduğunu şöyle ifade eder:

> Ancak mutlak ve tam oluş, kimilerinin [atomcular] söylediği gibi birleşme ve ayrışmayla belirlenemez, ne de sürekli olandaki değişim başkalaşmadır. Tüm yanlışların yapıldığı yer burası. Mutlak anlamda oluş ve bozuluş birleşme ve ayrışmadan ötürü değil, bir şey değişip *bu* iken *şu* olduğunda söz konusu olur. … Taşıyıcıda [*hypokeimenon*] bir yandan biçime [*logos*] karşılık gelen bir şey var, bir yandan da maddeye [*hylé*]. Bunlarda bir değişim olduğunda, oluş ve bozuluş söz

[192] Aristoteles, değişme türlerini şu şekilde netleştirmektedir: "Nitelikçe değişme, a-duyusal olarak algılanabilir sürekli bir dayanak olduğunda, b-yeni bir nitelik, duyusal olarak algılanabilir sürekli dayanağın bir niteliği olduğunda ortaya çıkan değişmedir. Bu iki koşul nitelikçe değişmeyi oluştan ayırmaya yarar, çünkü a-her oluşta duyusal olarak algılanamaz sürekli bir dayanak (yani birincil madde) vardır ve b- bazı oluşlarda duyusal olarak algılanabilir bir nitelik (havadan suya olan dönüşümlerde şeffaflık) süregiderken, ilk şeyin kendisine dönüştüğü ikinci şey süregiden bu şeyin bir özelliği olamaz. Bir başka yerde Aristoteles, nitelikçe değişmenin her zaman Kategoriler'de sayılmış olan dört tür nitelikten- 'durum ve eğilim', 'doğal güçler ve güçsüzlükler', 'affektif nitelikler ve affeksiyonlar' (yani özel duyuların algıladığı nitelikler), 'şekil ve form' -üçüncüsüyle ilgili değişme olduğunu söyler. Fakat burada nitelikçe değişme birinci ve dördüncü türden değişmeyi de içerecek şekilde ele alınır. En temel anlamıyla madde, tözsel değişmenin gerektirdiği dayanaktır. Fakat yer değiştirme hareketinin, nitelikçe değişmenin ve büyüklükçe değişmenin gerektirdiği dayanaklar da belli bir anlamda maddedir." Ross, *Aristoteles*, 165-166.

[193] Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014): 38.

[194] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 320a24.

> konusu olur, hâllerde [*pathos*] ve ilineksel bir değişim olduğunda ise, başkalaşma.[195]

Başka bir yerde Aristoteles'in şu ifadeleri dönüşüm ya da başkalaşma ile oluş-bozuluş arasındaki farkı belirginleştirmektedir:

> Başkalaşma, duyulur bir şey olarak taşıyıcı baki kaldığında, ama onun –ya karşıtlar ya da aradaki [*metaksy*] olan- hâllerinde bir değişim olduğunda söz konusu olur, sözgelişi beden iyileşir, sonra yine hastalanır ama aynı şey olarak kalır, yuvarlak tunç da, köşeli olduğunda, aynı. Bütün değiştiğinde ve aynı taşıyıcı olarak duyulur bir şey baki kalmadığında, ama meniden tümüyle kana ya da sudan havaya ya da havadan tümüyle suya <dönüşmek> gibi olduğunda, bu bir oluştur – öbürünün de bozuluşu.[196]

İbn Sînâ, oluş ve bozuluş ile ilişkili olarak ezelilik problemine dikkat çeker. O, oluş ve bozuluşu kabul eden unsurların ezeli olmadığını savunur. Şöyle ki, herhangi bir unsur, parçası ya da bütünü itibariyle oluş ve bozuluşu kabul eder. Parçası itibariyle oluşu kabul etmek, parçanın bütüne nispeti neticesinde bütünün de oluşu kabul etmesini gerektirir. İbn Sînâ bu durumu doğa kavramıyla açıklığa kavuşturur. Bütünün doğası ile o bütünden alınan bir parçanın doğası birbirinden farklı olamaz. Böylelikle, eğer bütünün bir parçasının doğası oluş ve bozuluşu kabul ediyorsa, bu bütünün tamamının doğası da oluş ve bozuluşu kabul etmelidir. Sonuç olarak İbn Sînâ, oluş ve bozuluşu kabul eden bütün unsurların ezeli olmadığını düşünmekte, var olan şeylerden oluşmuş olanı da ezeli kabul etmemektedir. Bu yüzden oluş ve bozuluş açısından unsurlar ezeli değildir. Çünkü unsurların var olması birinden diğerinin oluşmasıyla gerçekleşmektedir.[197] En nihayetinde İbn Sînâ'nın iddiası, unsurların ezeli olmadığı yönündedir.

İbn Sînâ, unsurlar arası etkileşimin nasıl meydana geldiğini araştırma konusu yapar. Ona göre, unsurlarda gerçekleşen etki ve edilgi cevherde gerçekleşmemektedir. Bilakis unsurlardaki etki ve edilgi, nitelikte gerçekleşir. Bu yolla, unsurda dönüşüm gerçekleşebilir ve unsur bu dönüşümü kabul edebilir.

---

[195] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 317a17.

[196] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 319b5.

[197] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 45.

Unsurlar arasındaki etki (*fiil*) ve edilgi (*infiâl*) *temas* yoluyla gerçekleşir.[198] Nitelikte hareket ettirmeye etki denirken, nitelikte hareket etmeye ise edilgi denir. Eğer etki ve edilgi temas ile gerçekleşmiyorsa, bu durumda nispet problemi ortaya çıkar. Çünkü etki ve edilginin temassız gerçekleşmesi için vazʿî (*konumsal*) ya da rastgele bir nispet gerekir. Rastgele nispetin geçerli olduğu durumda, bir unsurun niteliğinden onunla hiçbir temasa geçmeden etkilenmek mümkün olur. Bu durumda ise, niteliğinde ısıtmak olan bir unsurdan, ona zıt yönde olan metrelerce uzaklıktaki başka bir unsurun etkilenmesi mümkün olur. Ancak bu imkânsızdır. Dolayısıyla etki ve edilgi için unsurların birbirine teması gereklidir.[199] Kaldı ki, temasın olmadığı bir durumda, iki unsurun birbirini etkileyebilmesi veya birbirinden etkilenebilmesi için, onlar arasında ya da onlara yakın olan başka bir unsurun var olması gerekir. Ortadaki bu unsurun, etkileyen unsurun etkisinden müstağni olduğu düşünülürse, etkilenen unsurun niteliğinde bir değişimin olduğu söylenemez. Çünkü ortadaki unsur vasıtasıyla bir etkileşim söz konusu olacak, ortadakinin niteliğindeki değişimden sonra etkilenen unsurun niteliğinde bir değişim gerçekleşecektir. Böylelikle ortadaki de etkileyen konumunda olacaktır. Bu unsurun etkilemesi de ancak temas ile mümkün olur.[200] Sonuç olarak İbn Sînâ'nın burada izah etmeye çalıştığı temel iddiası, unsurların niteliğinde hareketin gerçekleşebilmesi için her halükârda temasın gerekli olduğudur.

İbn Sînâ, değişim hususunda teması önemser. Ona göre temas, özü itibariyle değişim için gereklidir. Unsurlardan müteşekkil cisimlerin fiilleri birbirleriyle karşılaştığında, etki suret vasıtasıyla gerçekleşirken, madde ile de etkilenme gerçekleşir. İbn Sînâ buna kılıcın kesmesini örnek verir. Çünkü kılıç keserken, keskin olması sebebiyle karşı tarafta bir etkide bulunur, demir olan maddesi ile de kestiği şeyden etkilenerek körelir. Bu edilgi sürecinde kılıcın maddesi ve keskinliği, kılıcın karşılaştığı cinsteki benzer türün zıt suretini göz ardı eder. Bu göz ardı etme süreci iki durumdan birine kadar devam eder. İlkinde, birisi diğerine baskın gelerek onu kendi cevherine dönüştürür. Bu takdirde baskın gelen (*gâlib*) tür için oluş gerçekleşir. Baskın

---

[198] Aristoteles açısından unsurlardan oluşan bir bileşikte etki ve edilgi gereklidir. Etki ve edilginin ortaya çıkması da temastan kaynaklanır. Temas ise ay altı dünyada karşılıklı olarak gerçekleşmektedir. Ross, *Aristoteles*, 168.

[199] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 45-46.

[200] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 46.

gelinen (*mağlûb*) tür için de bu süreç bozuluşla sonuçlanır. İkincisinde ise biri diğerine baskın gelip onu dönüştürmeyi başaramaz. Bunun aksine onun niteliği, diğerinin fiil ve infiali üzerinde karar kılacak bir noktaya varır. Bu durumda yeni bir nitelik ortaya çıkar. Bu nitelik mizaç olarak isimlendirilir. Buradaki bir araya gelme ise karışım *(imtizaç)* olarak adlandırılır. Ancak birbirine temas eden taraflar arasında herhangi bir etkileşim gerçekleşmezse, bu durum bileşim (*terkîb*) ya da karılma (*ihtilât*) olarak isimlendirilir.[201] İçi farklı türden bakliyatla dolu bir çuval buna örnek olarak gösterilebilir. Zira burada, çuvalın içindeki bakliyatlar arasında bir etkileşim ya da değişim gerçekleşmemekte, farklı türler korunmaktadır. Bu örneklerde karılma ve bileşim, karışımın bir çeşidi olarak zikredilmiştir.

İbn Sînâ, Meşşâîler'in basitlerin en az birisinin bozuluşa uğraması halinde ya da iki basitin doğası korunduğu takdirde karışımın gerçekleşmeyeceğini savunduklarını belirtir.[202] Aristoteles ise karışımda bulunanların (*mümtezicât*) bilkuvve sabit olduklarını söyler. Bu, maddedeki edilgilerde (*infiâlât*) bizzat bulunan bilkuvve var olma durumu değil, bilakis, suret anlamındaki fiilî bilkuvve durumudur. Aristoteles bununla bozuluş olmaksızın gerçekleşen oluşu kastetmektedir. Bu durum, zati suretin gücü o şeyde kaldığı takdirde gerçekleşir.[203]

Aristoteles, oluş ve bozuluşu açıklarken maddenin iki yetkinliğinden bahseder. Bu yetkinlikler, maddenin ilk ve ikinci yetkinliğidir. Ona göre su, ısısının geçmesi halinde ya da ısıtıldığında ve kaynatıldığında su olmaktan çıkmaz. Bu durumlarda suda görülen değişim, suyun su olarak mevcut bulunduğu ilk yetkinliğinde gerçekleşmemektedir. Bilakis, bu değişim suyun ikinci yetkinliğinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, suyun ısınmasıyla birlikte, doğasında bir değişiklik meydana gelmediği için suyun cevherinde bir dönüşüm gerçekleşmemektedir. Sonuç olarak buradaki değişim, cevherin ikinci yetkinliğinde, türün doğasını ortadan kaldırmayacak şekilde gerçekleşmektedir. Aristoteles'in ikinci yetkinlik olarak

---

[201] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 46-47; Te'lîf'in eş anlamlısı olan terkîb, birden fazla şeyin tek bir isimle ifade edilmesine denir. Terkîbe katılanlar arasında öncelik ve sonralık nispeti aranmaz. Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 423.

[202] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 47.

[203] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 47-48.

zikrettiği şey ise maddenin nitelik olması bakımından korunmayan niteliğidir.[204] Sonuç olarak, unsurların doğası, nitelikler değildir. Dolayısıyla suyun niteliğindeki gerçekleşen bir değişim, suyun doğasını değiştirmez.

Bütün bunların akabinde İbn Sînâ, Meşşâîlerin ve şârihlerin dönüşümle alakalı mevzularda düştükleri fikir ayrılığına açıklık getirmek istemektedir. Ona göre, Meşşâî şârihler arasında üç farklı konuda fikir ayrılığı vardır. Bu hususlar şunlardır: [i] Cirimlerin doğal suretleri ile birbirinden nitelik açısından ayrıştıkları arazların birbirine karıştırılması; [ii] cirimlerin şiddetlenmelerinin ve zayıflamalarının kabul edilmesiyle beraber cirimlerde bulunan niteliklerin onların suretleri zannedilmeleri; [iii] cirimlerin nitelikleri muhafaza edilip şiddetleri azalmış olduğu için cisimlerin bilkuvve saf olmaları.[205] Bütün bu fikir ayrılıklarını İbn Sînâ kendi teorisi çerçevesinde açıklığa kavuşturmaktadır. Ancak bunların ayrıntılarını burada zikretmeyeceğim. Bunun yerine İbn Sînâ'nın yukarıdaki fikir ayrılıklarına karşı kendi iddiasını serimlemeye çalışacağım.

İbn Sînâ'ya göre, her bir elementin kendisiyle o olduğu bir cevhersel sureti vardır. Elementte bulunan bu surete nitelik (*kemm*), nicelik (*keyf*) ve yer (*eyn*) kategorisindeki yetkinlikler (*kemâlât*) ilişir. Böylelikle elementlerin oluşturduğu cisimlere, cismin sureti itibariyle sıcaklık ve soğukluk; surete ilişen maddesi sebebiyle de kuruluk ve yaşlık ilişir. Bu ikisinin yanında, tabî'î nicelikten bir miktar ve tabî'î hareketten bir sükûn ile cisim özelleşerek (*yetehasassu*) ne ise o olur. Cismi o cisim kılan bu cevhersel suretten cismin zatına kuvvetler yayılır. Bu kuvvetlerin doğal sıcaklık ve soğukluk gibi olanları, edilgin olan cisimlere nispetle cismin kendisine aittir. Doğal kuruluk ve yaşlık gibi olanları, şekline etkide bulunan cisimlere kıyasla o cisme aittir. Tabî'î hareket ve sükûn gibi olan kuvvetler de o cismi kuşatan cisimlere kıyasla o cisme ait olandır.[206] Örneğin, su kendi doğası üzerine bırakıldığında, onda, suyun cevherinden taşan bir soğukluk bulunur. Ancak suyun bir engelle karşılaşmaması gerekir. Su, bir engelle karşılaştığında ya da bir zorlayıcı tarafından zorlandığı takdirde bu niteliğini gittikçe kaybederek ısınmaya başlar. Diğer yandan,

[204] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 49.

[205] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 48.

[206] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 49-50.

suyun doğasında aşağı doğru hareket varken, herhangi bir zorlayıcı sebebiyle bu hareket yukarı doğru olabilir.[207] Su ısıtıldığında, kendi doğası dışında hareket ederek yükselmeye başlar. Bu yükselme suyun kendi tabiatından kaynaklanmaz,[208] bilakis buradaki fâil bir zorlayıcıdır.

Su unsuru ele alındığında, suyun suretinin soğukluk olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü suretin şeyi o şey yapan olduğu bilindiği için, suyun ısıtıldığında tanımının değişmesi, su olma suretini kaybetmesi gerekmektedir. Oysa ki durum bunun tam tersidir. Su ısıtıldığında ve hatta kaynadığında da su olmaya devam etmektedir. Aynı şekilde, suyun doğasındaki yaşlık onun sureti kabul edilseydi, donmuş sudan bahsetmek mümkün olmazdı.[209] Bu durum diğer bütün nitelikler için geçerli olmaya devam etmektedir. Sonuç olarak şu nokta birbirine karıştırılmamalıdır: Doğa denilen şey, zikredilen bütün bu niteliklerin ilkesidir.[210] Niteliklerin kendisi doğa değildir.[211]

Özetle, içinde suyun da bulunduğu bir karışımda, suyun doğası korunmuştur. Suyun nitelikleri ise karışımın gerektirdiği ölçüde eksilmiş fakat tamamen kaybolmamıştır. Bütün unsur türleri için söz konusu olan yetkinlikler, ışıkta ateş kuvvetinin bulunup su kuvvetinin bulunmadığı gibi, bilfiil yok (*ma'dûm*) olan, bilkuvve (yakın bilkuvve) var olandır. Dahası, unsurlar mutlak olarak kendi

---

[207] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 50.

[208] İbn Sînâ bunu meyil teorisiyle açıklama taraftarıdır. Zira suyu ısıtan sıcaklık yukarı doğru bir meyil doğurur. Dolayısıyla, sıcaklığın doğasından kaynaklanan yukarı doğru hareket ettirme meyli de doğadan kaynaklanır. Sonuç olarak suyu yükselten şey, ona karışan ateş parçaları değildir. İbn Sînâ bunu başka bir bilim dalında açıklayacağını belirtmekte, burada verdiği örneğin ilke olarak kabul edilmemesini ve bunun sadece bir misal teşkil ettiğini ifade etmektedir. Bkz, İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 50.

[209] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 50.

[210] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 51.

[211] Ayrıca "suyu bu niteliğe değiştiren ve bunu onda koruyan suyun doğasıdır. Bu doğaya ismi olmadığı için kendisinden ortaya çıkan fiilden dolayı istiare yoluyla isim verilir ve bazen ağırlık olarak, bazen soğukluk ve yaşlık olarak isimlendirilir. Ondan çıkan aşağı doğru meyil göz önüne alındığında ağırlık olarak isimlendirilir ve o ağırlığın ilkesi olur. Ondan çıkan nitelik göz önünde bulundurulduğunda soğuk olarak isimlendirilir ve o soğuğun ilkesidir. Bu insandaki bir kuvvetin düşünme ve gülme olarak isimlendirilmesi gibidir. Hâlbuki bu özellik düşünme ve gülmenin ilkesidir." İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 51. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın burada tanım olarak kastettiği şey aslında unsurların unsur olmaları bakımından hakiki tanımları değildir. "Unsuru ne ise o yapan şey, onun doğası ya da suretidir." İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Kitap 1573 (Ankara: Nobel Kitap, 2016), 118.

bulundukları hal üzere bulunmamaktadır. Unsurların korunmuş olduğundan söz etmek de mümkün değildir. Öte yandan, unsurların kısmen ya da tamamen bozuluşa uğradığını söylemek mümkün değildir. Bu üç anlama gelir: Öncelikle ana element olarak telakki edilen bir unsur, o unsur olması açısından sıfatlandırılır. Bu takdirde unsur tabî'î bir cisim olarak nitelendirilir. İkincisi, bu unsur, ilk yetkinliği açısından değil de ikinci yetkinliği açısından, alemin asıl rükünlerinden bir rükün olur. Üçüncüsü, karışım esnasında azalması açısından da bileşikteki unsur olur. Unsurların parçaları küçüldükçe karışıma (*mizâc*) daha yakın olur. Çünkü küçük parçalar edilgenlik açısından boyun eğmeye daha yatkındır. Küçük parçaların etkilenmesi daha kolay olduğu için, unsurlar birbirlerine etkide bulunmaya daha elverişli olur. Ancak büyük parçalar açısından durum tam tersidir. Bu yüzden küçükle beraber bulunan büyük parça, genellikle küçük parçanın bozuluşa uğramasına neden olur. Karışım durumunda küçük parça büyük parçaya duyuların algılayacağı bir oranda etki etmez. Küçük parçanın muhtemel etkisi, duyuların algılamayacağı bir oranda gerçekleşir.[212]

İbn Sînâ kuvvet ile yatkınlığı (*isti'dâd*) birbirinden ayırır. Maddede bütün zıtlıklar bilkuvve mevcut olsa da madde bu zıtlıkların birinde özelleşir. Bu durum oluşun tamamında geçerlidir. Unsurlardan oluştuğu için karışımlarda da aynı durum söz konusudur. Karışımlarda da bu sınırın aşılması durumunda suret ortadan kalkar. Karışımlardaki unsurların oranı farklılaştığı zaman, bileşiğin karışımı da farklılaşır. Burada İbn Sîna, kendisinde belli bir unsurun baskın olduğu bileşiklerin olduğunu ifade eder. Örneğin, havada ve suda çöken madenler, bitkiler ve hayvanlar toprağın baskın olduğu bileşiklerdir. İlaveten, havada yükselen bileşiklerin tamamında ateş unsuru baskındır.[213]

İbn Sînâ'ya göre unsurların bileşiklerde baskın olması nicelik yönünden ya da nitelik ve kuvvet yönünden olur. Nicelikte baskın olan ise meyilde baskın olur. Zira bileşikte, suretten ötürü meyil gerekirse, buradaki suret için gereken oluş, etkin ve edilgin nitelikten daha kuvvetli olur. Bu gerektirme durumu suret için sürekli bir şey

---

[212] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 51-52; İbn Sînâ'ya göre küçük parçanın büyük parçaya etki etmesi çok nadir rastlanan bir durumdur. Bakırın beyazlatılması [kalaylanması] esnasında, toz parçacıkları halindeki kurşun (rasas) ve zırnığın [arsenik] duyunun idrak edeceği şekilde bir bakıra etkide bulunması buna örnektir. Bu etki ansızın gerçekleşir ve bu toz parçaları bakıra karışmış gibi olur. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 52.

[213] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 103.

değilse, daha güçlü bir engelle karşılaştığında ortadan kalkar. Mesela, harici sebeplerden ötürü karışımlarda çoğu zaman baskın olması gereken unsur baskın olmaz. Bu durum, baskın olması gereken unsurun niteliğinin güçlenmesine kadar devam eder.[214]

Kısa ve öz olarak, İbn Sînâ açısından oluş ve dönüşüm arasındaki farklar; cevherde, unsurlarda, bileşiklerde ve niteliklerde değişimin nasıl gerçekleştiği; etki ve edilgi söz konusu olduğunda temasın gerekliliği[215] konuları böylelikle açıklığa kavuşmuş oldu. İbn Sînâ'nın bu konudaki iddialarını öz bir şekilde ifade etmem gerekirse şunu söylemem mümkündür: İbn Sînâ'ya göre cevherde, unsurda ve bileşikte gerçekleşen bütün değişimler oluş ve bozuluşla açıklanır. Ancak niteliklerde gerçekleşen değişim ise dönüşüm (*istihâle*) olarak isimlendirilir.

3. OLUŞ-BOZULUŞ VE DÖNÜŞÜMÜN KARIŞIM (*MİZÂC*) İLE İLİŞKİSİ

Oluş-bozuluş ve dönüşüm arasındaki farklar açığa çıktıktan sonra, unsurların bir araya gelmesiyle oluşan karışımın durumunu araştırma konusu yapmak gerekir. Çünkü unsurların bir araya gelmesi neticesinde ortaya çıkan etki, unsurların birbirlerinden ne ölçüde etkilendikleri, bu karşılıklı etkilenmenin oluş-bozuluş ya da dönüşümden ne derece farklı olduğu önemlidir. Bu vesileyle burada İbn Sînâ açısından karışımın ne olduğunu açıklığa kavuşturmak istiyorum.

Karışım kavramı, modern dönemde anlaşılan kimyasal bağlarla gerçekleşen karışımla karıştırılmamalıdır. Aristoteles'in sisteminde izah edilen karışım, maddesi itibariyle hepsi birbirinin aynısı olan, aynıdan meydana gelendir. Burada tereyağı örnek olarak verilebilir. Bölünme işlemi ne kadar sürdürülürse sürdürülsün, elde kalan parçaya yine tereyağı denmeye devam edilecektir.[216] Bölünme dolayısıyla tereyağının

---

[214] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 104.

[215] Çünkü "birbiriyle temas halinde olmayan şeyler için esasen ne etki ne de edilgi mümkün"dür. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 322b21.

[216] Kit Fine, "Mixing Matters", *Ratio* 11/3 (1998): 279.

kendisinin tereyağı olmaktan çıkacağı bir evre yoktur. İbn Sînâ açısından da karışımla bu kastedilmektedir. Buradaki madde, dört unsurun bir oranda karışımından oluşmuştur.[217]

Karışımın doğasının ne olduğu, Aristotelesçi/Neo Platoncu doğa felsefesinde ve Galen[218] tıbbında ele alınan en önemli problemlerden birisidir.[219] Aynı şekilde mizaç teorisi, İbn Sînâ'nın doğa felsefesi ve tıbba dair görüşlerinde kendini gösteren önemli meselelerden biridir. İbn Sînâ'nın mizaç teorisi, ay altı alemde var olan bileşiklerin, onların daha altlarında bulunan bileşimlerle nasıl ortaya çıktığını izah eder.[220] Diğer yandan, İbn Sînâcı sistemde, basit ya da karmaşık bütün suretleri kabul etme potansiyeli olan heyûlâ (ilk madde), dört unsurun suretleriyle birlikte birbirinde farklı bütün varlıkların suretlerini kabul etmek için bir hazırlık sürecine ihtiyaç duyar. Bu süreç, yeni suretin kabul edilmesi için bütün engellerin ortadan kalkmasını ve yeni suretin kazanılması için gerekli bütün şartların sağlanmasını ifade etmektedir. İşte, tam da bu sürecin açıklanması için İbn Sînâ mizaç teorisini ortaya atmaktadır. Böylelikle suretin kazanılması için maddenin geçireceği hazırlık aşamaları açıklığa kavuşacaktır.[221]

Dört unsurun oluştuğu ilk nitelikler belli şartlar altında birbiriyle karıştığında, heyûlâ dört unsurun suretini almaya hazır hale gelir. Niteliklerin belli şartlar altında karışmasıyla ortaya çıkan bu karışımlara ilk mizaç (*el-mizâcu'l-evvel*) denir. İlk karışımdan sonra dört unsur birbiriyle karışır. Bu da ikincil karışımlardır. Dört unsurun birbiriyle karışması manasındaki ikincil karışımlar sayesinde ay altı alemdeki varlıkların nasıl meydana geldiğinin zemini inşa edilmiş olur. Çünkü ikincil

---

[217] Stone, İbn Sînâ'nın madde-suret teorisi üzerinden inşa ettiği karışım teorisini, önceki filozoflara nispetle orijinal bulmaktadır. Stone'un detaylı açıklamaları için bkz. Abraham D. Stone, "Avicenna's Theory of Primary Mixture", *Arabic Sciences and Philosophy* 18/1 (Mart 2008): 109-119.

[218] Galen'in elementler teorisi ve mizaç teorisi için bkz. Inna Kupreva, "Galen's Theory of Elements", *Philosophical Themes in Galen*, ed. Peter Adamson v.dğr., Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 114 (London: Institution of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 2014), 153-196; Galen'in karışım konusunda ortaya attığı problematik arkaplanın ayrıntıları ve bu ayrıntıların Aristoteles ve Aristoteles şarihleri açısından farkları için bkz. Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 107.

[219] Stone, "Avicenna's Theory of Primary Mixture", 99.

[220] Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 97.

[221] Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 99.

karışımlardan hareket edilerek kompleks maddeler de dahil olmak üzere ay altı alemdeki bütün varlıkların oluşmasının hazırlık süreci izah edilmiş olacaktır. Dolayısıyla, birbirinden farklı olan bütün suretlerin maddi alemde karşılık geleceği cisimler, mizaç teorisiyle açıklanmış olacaktır.[222]

Bilindiği üzere cisimler, kendi nitelikleriyle birlikte başka cisimlerle bir araya geldiklerinde birbirlerine etkide bulunurlar. Cisimlerin nitelikleri sebebiyle gerçekleşen bu etki sonucunda, bir araya gelen bütün cisimlerin nitelikleri *ortasında* bir şey oluşur. Bu oluşan şey, bütün cisimlerde aynı şekilde bulunur. Böylelikle sıcak olan cisim soğur, soğuk olan ise ısınır. Ancak etkileşim (hepsinde aynı şekilde olacak) bir sınıra kadar devam eder. Bu sınıra karışım/mizaç denilir.[223] "Karışan, bağları zayıf olan, hem etkiye açık hem de etkin olan ve karıştığı şeyle aynı çeşit olan (zira karışan eşadlıya ilişkin), karışım ise karışanların başkalaşımlarından [dönüşüm] çıkan birlik"tir.[224] Cisimler arasında gerçekleşen bu durum, cisimlerin kendisinden oluştuğu unsurlar[225] için de geçerlidir. Dolayısıyla bir cismin mizacı, onu oluşturan bütün unsurların niteliklerinin birbirinden etkileşimi neticesinde belirli bir noktada ortaya çıkmaktadır. Burada sözü edilen, karışımdaki bütün unsurların niteliklerinin orta noktası mizaçtır.

İbn Sînâ'ya göre karışımda bulunan unsurların birbirleriyle olan etkileşimi esnasında, karışıma katılan unsurların suretlerinde herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Karışımdakiler daha sonra birbirlerinden ayrılabilirler. Cisim karışımdan ayrıldığı zaman, cismi cisim yapan şeyler aynı şekilde baki kalır. Zaten cismin sureti cisimden ayrılsaydı, karışım gerçekleşmez, bozuluş (*fesâd*) meydana gelirdi.[226]

Diğer bir ifadeyle, karışım esnasında yalın cisimler nitelikleri veya yetkinlikleri açısından değişime uğrar. Ancak yalın cisimlerin cevherlerinde bir değişiklik olmaz. Örneğin, karışımdaki ateş, cevheri açısından ateş olmayı sürdürür ancak ateşlik niteliği biraz zayıflar. Yahut karışımdaki su, tanımı açısından yine su

---

[222] Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 100.

[223] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 56; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 404.

[224] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 328b15.

[225] Burada cisim olması açısından unsurların basit cisimler olduğunu hatırlatmam yerinde olacaktır.

[226] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 404-406.

olarak tanımlanmayı hak etmekle beraber, niteliği değişerek biraz ısınabilir. Dahası, karışımdaki yalınlara birtakım ilave suretler ârız olur. Bu suretler sayı, telif ve biçim gibi cismin bütünü için geçerli olan suretlerden değildir.[227] Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın mizaç teorisi, karışım esnasında suretlerin muhafaza edildiği, bilfiil niteliklerin bilfiilliklerinde eksikliğin meydana geldiği bir şekilde tasarlanmıştır.[228] Zira "suretler korunmazsa, mizacın dağılması esnasında unsurların yeniden ortaya çıkışı hiçbir şekilde açıklanamayacağı gibi, sadece niteliklerin karışımı da yeni bir suretin meydana gelişini açıklayamaz."[229]

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta karışımların durumu ile ilgili şu ifadelere yer verir:

> İşte bunlar, karışım yoluyla yaratılan şeylerin kendisinden yaratıldığı şeylerdir. Bu karışım, kendilerinde muhtelif olarak hazırlanmış nispetler üzere madenler, bitkiler hayvan cinsleri ve türlerine göre muhtelif yaratılma tarzlarının vaki olduğu karışımlardır. İşte bu yaratılanların her birisinin kendilerini kaim kılan bir sureti vardır ki ondan da duyulur nitelikler kaynaklanır. Bazen nitelik değişir ve suret muhafaza edilir. Örneğin suya ısınmanın veya onda su olmaklığı muhafaza edilmiş olduğu halde donma ve akışkanlığının ihtilafının arız olması gibi. Ki bu suret, muhafaza edilmiş olmakla beraber sabit olduğu için şiddetlenmez ve zayıflamaz. Bundan kaynaklanan nitelikler ise tersine (şiddetlenir ve zayıflar). Bu suretler bildiğin üzere heyulanın kaim kılıcılarıdır. Nitelikler ise arazdırlar. Arazlar da eklenti olarak oluşan şeylerdir. Bu nedenle suretler, arazlar içinde sayılmaz. Yine aynı şekilde onların doğal hareketleri ve sükûnları bu

---

[227] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 55-56; İbn Sînâ'nın karışım sırasında bilfiil suretlerin ve eksiltilmiş fiil halindeki niteliklerin korunduğuna yönelik bu teorisi, karışımı oluştan ayırt etme noktasında kendinden önceki filozoflardan farklılıklar barındırmaktadır. Aristoteles ve Galen karışım sırasında korunan şeyin bilkuvve nitelikler olduğunu savunmuştur. Diğer taraftan Aphrodisiaslı İskender, karışım sırasında korunan şeyin eksiltilmiş fiil halinde suret ve nitelik; Philoponus, eksiltilmiş fiil halinde nitelik; Proclus ve Simplicius, bilfiil suretler ve bilkuvve nitelikler olduğunu savunmaktadır. Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 103-109, 121; Aristotelesçi mizaç teorisinde, karışım sırasında unsurların niteliklerinden yeni bir niteliğin ortaya çıkması şu şekilde özetlenebilir: "Aristoteles, mizaçla ilgili doğru bir tanıma ulaşabilmek için bir yandan onu değişim ve oluştan ayırt etmek, diğer yandan da mizaç çözüldüğünde onu oluşturan bileşenlerin eski hâllerine dönmesini mümkün kılacak bir açıklamaya ulaşmak ister. Bu amaç doğrultusunda o, mizaç sırasında niteliklerin tamamen kaybolmak yerine bilkuvve hâle dönüştüklerini söyler. Ona göre iki unsur karıştığında onların ortak nitelikleri madde işlevi görür, zıt nitelikleri ise eşit bir seviyeye kadar, yani biri diğerine baskın gelmeksizin birbirini etkiler ve nihayetinde kendileri bilkuvve hâle çekilerek yeni bir nitelik ortaya çıkarırlar." İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (15 Ekim 2015): 68.

[228] Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 110. Burada, İbn Sînâcı madde-suret teorisinin etkilerinin bariz bir şekilde görüldüğüne dikkat çekmek isterim.

[229] Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", 120.

> gizil doğal güçlerden kaynaklanır. Karıştıkları zaman, onların kuvveleri bozulmaz; aksi takdirde ortada bir karışım değil onların kuvvelerinden kaynaklanan birbirine zıt niteliklerde bir dönüşüm olurdu. Ki bu kuvveler de parçalarında birbirine benzer olanda belli bir sınırdaki ortada olmayla ortada olan nitelikleri giyecek şekilde onlarda karşılıklı fiilde bulunurlar; ki bu da karışımdır.[230]

İbn Sînâ'ya göre karışımların sayısı dokuz tanedir. Bunlar mutedil mizaç, dört yalın ve dört bileşik mizaçtır. İçerisinde yalınların bulunduğu bir karışımda karışım iki çeşittir. İlkinde, kurulukla yaşlık arasında orta durumda bir mizaç, diğerinde de sıcaklıkla soğukluk arasında bir mizaç oluşur. Bu karışım çeşitlerine mutlak dengeli (*mutedil*) karışımlar denir. Niteliklerde dengesizlik olursa, baskın niteliğin durumuna göre kuru karışım, yaş karışım, sıcak karışım ya da soğuk karışım olarak isimlendirilir. Bu karışımlarda denge bozulmuştur. Karışımlardaki etki ve edilgi zıt taraflardan birinin baskın gelmesiyle, diğer niteliklerin de dengede kalmasıyla gerçekleşir.[231] Dört tane olan yalın mizaçlar bu şekildedir.

Bunlar dışındaki dört karışım ise bileşik mizaç olarak isimlendirilir. İki zıt taraf arasındaki denge sağlanamadığında karışım, bileşik mizaç olarak isimlendirilir. Bu karışımlardaki karar kılma durumu, iki galip nitelikte gerçekleşir. Dolayısıyla, sıcak-yaş, soğuk-yaş, sıcak-kuru ve soğuk-kuru olmak üzere dört karışım meydana gelir.[232]

4. BÜYÜME TEORİSİ

İbn Sînâ, dönüşüm ile karışım (*mizaç*) arasındaki farkı açıklığa kavuşturduktan sonra kısaca büyümenin (*nümüvv*) ne olduğuna değinir. Bu bölümde dönüşüm (*istihâle*) ile büyüme arasındaki ilişkiyi Aristoteles ve İbn Sînâ açısından

---

[230] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler (çeviri-tıpkıbasım)*, trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli, 1. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 374-376.

[231] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 58.

[232] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 58.

belirginleştirmeye çalışacağım. Böylelikle değişim açısından büyümenin oluş-bozuluşa dahil olup olmadığı açıklığa kavuşacaktır.

Büyüme konusu *Oluş ve Bozuluş*'ta niçin ele alınmış olabilir? Acaba büyüme denilince bizzat niteliksel değişmeden ya da oluş-bozuluştan mı bahsedilmektedir? Bu soruların cevabını Aristoteles'te bulmak mümkündür. Ona göre, "karşıtlar arasındaki değişim niceliksel olduğunda, bu, büyüme ve küçülme olur, değişim yere göre olduğunda, yer değiştirme, değişim bir hâl ve nitelik bakımından olduğunda, başkalaşma"[233] ortaya çıkar. Ona göre:

> Sözgelişi bundan şuna, mesela imkân halinde bir varlıktan gerçeklik halinde bir varlığa, değişim, oluştur; büyüklüğe dair değişim büyüme, hâl değişimi ise başkalaşma. …başkalaşanın ve oluşanın yer bakımından değişmesi şart değil, büyüyenin ve küçülenin ise şart, ama yer değiştirenden farklı bir tarzda. Nitekim yer değiştiren yerini bütünüyle terk eder, büyüyen ise dövülen bir demir gibi; kendisi sabit kalır, ama parçaları yer bakımından değişir, küreninkiler gibi de değil; çünkü bunlar eşit miktarda bir yerde bütünü koruyarak değişir, büyüyeninkiler ise hep daha fazla yer işgal eder, küçüleninkiler ise daha az.[234]

Aristoteles, büyüme ile oluş-bozuluş ve niteliksel değişme arasında fark olduğunu düşünmektedir. Çünkü büyüme esnasında iki şey meydana gelmektedir. Cismin büyümesi esnasında, i) cismin cevheriyle ya da niteliğiyle alakalı bir değişme meydana gelmez. Buradaki değişme boyutla alakalıdır. Diğer taraftan büyüme, ii) yer değiştirmeyi gerektirir. Bu yer değiştirme özel manada bir yer değiştirme olan genişlemedir. Dolayısıyla büyümenin gerçekleştiği madde ile oluş-bozuluş ve dönüşümün gerçekleştiği madde aynı olmasına rağmen, aralarında söz konusu farklar vardır. Binaenaleyh, büyümenin gerçekte ne olduğunu Aristoteles şu şekilde açıklığa kavuşturur: i) Büyümede cismin bütün kısımları büyür. Sonra, ii) büyüyene eklenen şey cisimdir. Son olarak, büyüme esnasındaki artan kısımda cismin doğası aynı şekilde devam ettirilir.[235] Ancak büyüme için i) "büyüyenin büyürken baki kaldığı ve ona bir şey eklendiği", ii) "küçülürken de küçülenden bir şey çıkarıldığı", iii) "<büyümede ve küçülmede> her bir duyulur noktanın daha büyük ya da daha küçük hale geldiği", iv)

---

[233] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 319b31.

[234] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 320a8.

[235] Ross, *Aristoteles*, 167.

"cismin boş olmadığı", v) "aynı yerde büyüklüğe sahip iki cismin olamayacağı", vi) "büyümenin de cisimsiz bir şeyle gerçekleşmeyeceği"[236] dikkate alınması gereken ön şartlardır.

Büyüme (*nümüvv*), cismin asli parçalarının hacminin artmasıdır. Bu artış, cisme bütün yönlerden dahil olan parçalarla ve cismin yan çaplarından yani uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere cismin üç boyutundan ona bitişen şeylerle gerçekleşir. Başka bir deyişle büyüme, "cisme eklenen ve onun bütün taraflarına karışan şeyle cismin hacminin tabî'î bir nispetle artmasıdır."[237] Büyüme, şişme (*verm*) ve şişmanlamadan (*semen*) farklıdır. Çünkü şişme tabî'î bir nispetle gerçekleşmez. Şişmanlamada ise üç boyuttan artış söz konusu olmaz. Dolayısıyla şişmanlama, cismin bütün taraflarında artış şartını sağlamadığı için büyümeden farklıdır. Zira şişmanlamada uzunluk (*tûl*) artışı gerçekleşmemektedir.[238]

Hem büyüme hem de büyümenin zıddı olan erime ya da solup gitme (*zebûl*) nicelikteki hareket çeşitlerinden birisi olarak telakki edilir.[239] Erimenin tanımı da büyümenin tam zıddıdır. Yani, cismin asli parçalarının hacminin azalmasıdır. Bu azalma bütün büyüklüklerden ve boyutlardan cismin doğası nispetince gerçekleşir.[240] Başka bir deyişle "erime, cismin bütün taraflarında ondan doğal bir nispette ayrılan şeyler sebebiyle cismin hacminin azalmasıdır."[241]

Dolayısıyla İbn Sînâ, büyümenin bir tür artmayla gerçekleştiğini savunur. Ancak her türlü artış büyüme olarak nitelendirilemez. Söz konusu artış, aynı cinsten iki türün değişime ve harekete uğramaksızın birleşerek hacminin artması şeklinde bir büyüme değildir. Büyümedeki artışın bir anlamda dahil olduğu parçada hareket etmesi gerekir. Peki her dahil olan parça büyüme mi demektir? İbn Sînâ bunun, büyüme çağındaki gencin zayıflaması (*hüzûl*) ya da büyüme çağı sona eren yaşlı kişinin şişmanlaması (*semen*) örnekleri üzerinden doğru olmadığını ifade eder. Dolayısıyla

---

[236] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 321b11.

[237] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 642.

[238] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 642.

[239] Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1728.

[240] Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 822.

[241] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 962.

büyüme için başka bir şart gerekir. Buna göre, artışın gelişmeye yönelik yetkinlik (*kemâlü'n-nüşû'*) açısından sürekli ve uyumlu bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğidir. Böylelikle artışı gerçekleştiren parça bozulur (*fesede*) ve dahil olduğu parçaya dönüşerek (*istihâle*) her yönüyle büyümeye katılır. Bu süreçte tanım değişmeyerek tür baki kalmayı sürdürür.[242]

Büyüyen ile kastedilen şey, maddenin ilk hali ya da sadece maddede gerçekleşen artış değildir. Yani maddenin kendisi ya da artış büyüyen olarak nitelendirilemez. Bilakis, büyüyen ile kastedilen bu ikisinin toplamıdır.[243] Büyüme gerçekleştiğinde ise büyüyen ile kastedilen şey şekilsel surettir. Bu, suretin parçalarının ilk halinden daha büyük bir hale gelmesi demektir. Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre büyüme sürecinde hareket eden şey türdür. Büyüyen türün yapısı ise madde ve dahil olan parça sebebiyle şekilsel suretten oluşur. Sonuç olarak büyüyen şey türdür. Büyüme sebebiyle artış türde gerçekleşir. Büyümeyi sağlayan, yani büyüten (*münmî*) şey ise gıdadır. Gıda, çözülmek yerine benzeşerek (*teşebbüh*) ve yapışarak (*ilsâk*) büyümeyi sağlar, büyütür. Gıda, büyüteceği şeye benzemezse, tanımdaki yetkinlik şartını sağlamaz. Benzeme şartını sağlar ancak yapışmazsa ise, büyüteceği şeye faydalı bir gıda olarak nitelendirilemez. Bu yüzde gıdanın beslemesi için, büyüteceği şeye benzemesi ve yapışması şarttır.[244]

İbn Sînâ, dönüşümün tedricî olarak nitelikte hareket anlamına geldiğini ifade etmişti. Büyüme ise yukarıdaki bilgilere göre gıdanın dönüşümüyle gerçekleşir. Çünkü büyüme esnasında büyümeyi sağlayan gıda dönüşüme uğrayarak dahil olduğu cismin hacmini her yönden artırır. Böylelikle büyüme gerçekleşir.

---

[242] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 59-60.

[243] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 60.

[244] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 63; Aristoteles bu noktada sadece benzerin benzerle büyüdüğünü belirtir. Ancak İbn Sînâ gibi yapışmaktan söz etmez. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 321b21.

5. NİTELİKLER VE DÖRT UNSUR

İbn Sînâ oluş-bozuluş ve karışım arasındaki farkı belirginleştirdikten sonra unsurlar hakkındaki kendi görüşünü *Oluş ve Bozuluş*'un dokuzuncu bölümünde açıklığa kavuşturur.

Ona göre özü itibariyle ateşin hava ya da havanın ateş olması mümkün değildir. Çünkü suretler birbirine takaddüm etmez, birinin diğerine önceliği yoktur. Böylelikle biri diğerine üstünlük sağlamaz. Bu yüzden farklı suretlerden farklı türler ortaya çıkar.[245]

O halde İbn Sînâ'ya göre, ana element tek değildir. O, ana elementlerin çok olduğunu iddia eder. Çokluktan kasıt, sonsuz sayıda ana element olması değildir. Ona göre, ana elementlerin sayısı sonludur. Bu elementler, kendisinden etki ve edilginin ortaya çıkacağı suret sahibi olmalıdır. Böylelikle, karışım gerçekleştiğinde, bu suret vesilesiyle elementlerin niteliklerinden *duyulur* etkiler ve edilgiler ortaya çıkar.[246] Niteliklerin duyulur olmasını İbn Sînâ su örneği üzerinden açıklar. Ona göre suyu su yapan şey, onun ana element olması ya da alemin bir parçası olması değildir. Bilakis, yukarıda da belirtildiği gibi, suyun doğasının ağır olması, soğuk ve yaş olması onu su yapan şeydir. Bu özelliklerle birlikte su, gerçek niteliklerini ortaya çıkarabilir ve karışıma katılabilir.[247] Unsurların hepsi dikkate alındığında, unsurlardaki nitelikler farklılaşsa da durum bütün elementler için aynı şekilde geçerlidir.[248]

Nitelikler, doğal nitelikler ve doğal olmayan nitelikler olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal (*tabî'î*) nitelikler cismin kendi tabiatından kaynaklanan niteliklerdir. Unsurların doğası itibariyle sıcak ya da soğuk olmaları, onların doğal nitelikleridir. Doğal olmayan nitelikler ise dışsal (*hâricî*) bir sebeple meydana gelirler. Mesela sıcaklığın haricî sebebi, sıcak bir cisme ısınacak şekilde temas etmek, hareket ve

---

[245] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 65.

[246] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 65-66.

[247] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 67.

[248] Bir unsuru unsur yapan nitelikler dışındaki dokunulur olmayan niteliklere dair İbn Sînâ'nın mülahazaları için bkz. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 67-71.

sürtünme ve son olarak aydınlanma olmak üzere üç tanedir.[249] Ancak unsurlar söz konusu olduğunda, burada dikkate alacağım nitelikler, unsurların kendi tabiatlarından kaynaklanan doğal niteliklerdir. Yapısı basit olan unsurların doğal niteliklerinden ötürü zıtlıklar ortaya çıkar. Bu zıtlıklar, duyulur olmak zorundadır. Çünkü duyulur nitelikler, bütün duyularda ortak olarak algılanan niteliklerdir.[250]

İbn Sînâ, duyulur nitelikleri dört kısma ayırır. Ona göre, sıcaklık ve soğukluk fâil (etkin) niteliklerdir. Kuruluk ve yaşlık ise münfail (edilgin) niteliklerdir. Fâil olan nitelikler fiili belirler. Mesela ateşin sıcaklığı farklı olan şeylerin arasını ayırt eder, birbirine şekil itibariyle benzeyenleri de bir araya getirir. Münfail nitelikler sadece edilginlikte ortaya çıkar. Örneğin yaşlık, kolayca şekle girdirebilme ve şekle girebilme niteliğine sahiptir. Kurulukta ise bu zordur. Bu yüzden iki yaş cisim birbirine temas ettiğinde kolayca birleşebilirken, birbirinden ayrılmaları zor ya da imkânsızdır. Kurulukta bu durum tam tersidir. Yaş ve kuru nitelikler başkasında etkide bulunup bu etkiden etkilenebilirler. Aynı şekilde sıcak ve soğuk nitelikler de başka şeyde fiilde bulunup bundan etkilenirler. Ancak sıcak ve soğuğun etkilenmeleri edilgi olarak isimlendirilmez. Çünkü sıcak ve soğuk olanla yaş ve kuru olan karşılaştıklarında, yalnız soğuk ve kuru nitelikler sıcak ve soğuk niteliklerde etkide bulunurlar.[251]

Benzer cümleleri Aristoteles'ten de duymak mümkündür:

> Sıcakla soğuk ve ıslakla kuruya gelince, bunların ilk ikisi için etkin denir, diğer ikisi için de edilgin. Nitekim sıcak aynı cinsten şeyleri birleştirendir (çünkü ateşin yaptığını söyledikleri ayrıştırma, aynı çeşit şeyleri birleştirmedir aslında, bunun sonucu da yabancı şeylerin uzaklaştırılmasıdır), soğuk ise hem aynı cinsten olan hem de aynı çeşit olmayan şeyleri benzer şekilde bir araya getiren ve birleştirendir. Islak, kendi sınırlarıyla belirlenmeyen ama <başka şeyler tarafından> kolayca sınırlanabilendir [*euoriston*], kuru ise kendi sınırlarıyla belirlenen, <başka şeyler tarafından> kolay kolay sınırlanmayan.[252]

Bu dört nitelik, İbn Sînâ'ya göre aslî (*el-evâil*) niteliklerdir. Bu nitelikler "dört düzgün çift" (*erbaʿu müzâvicâtin sahîhâtin*) olarak birleşirler. "Böylece yalın

---

[249] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 378.

[250] Ross, *Aristoteles*, 171.

[251] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 71-72.

[252] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329b24.

cirimlerden bazısının doğasına sıcaklık ve kuruluk niteliği, bazısının doğasına sıcaklık ve nemlilik niteliği, bazısının doğasına soğukluk ve nemlilik niteliği, diğer bazısına da soğukluk ve kuruluk niteliği bağlanır."[253] Bu nitelikler neticesinde ortaya dört element çıkar. Bunlar merkezden çepere doğru toprak, su, hava ve ateştir.

Burada, dört unsurdan niteliklere gitmek yerine niteliklerden dört unsura gidildiğine dikkat çekmek isterim. Aklen dört niteliğin varlığı ispat edildikten sonra, doğada yalın halde bulunan dört unsura bu nitelikler izafe edilmiş, dört unsurun nitelikleri de onların doğasıyla bağdaştırılmış olur. Bu akli taksimi ve delillendirmeyi Aristoteles aşağıdaki pasajda açıklığa kavuşturmaktadır:

> Böylelikle açık ki tüm diğer farklar bu dört ana farka indirgenebilir. Ama bunlar birbirlerine indirgenemez. Çünkü ne sıcak ıslak ya da kuru gibidir, ne ıslak sıcak ya da soğuk gibi, ne de soğuk ve kuru ya da sıcak ve ıslak birbirinin altına düşer. O halde zorunlu olarak bu dördü var.[254]

> Madem öğelerin sayısı dört, bu dördünden çıkan ikiliklerinki altı, ama bir ikili olarak birlikte bulunmak karşıtların doğasında yok (ne de olsa aynı şeyin hem sıcak hem soğuk ve yine hem kuru hem ıslak olması imkânsız), açık ki, öğe ikililerinin sayısı dört olacak, yani sıcak ve kuru, sıcak ve ıslak, soğuk ve ıslak, soğuk ve kuru. Ve bunlar görünürde yalın olan cisimlere (ateş, hava, su ve toprağa) denk düşer; ateşe sıcak ve kuru, havaya sıcak ve ıslak (hava buhar gibi bir şey sonuçta) suya soğuk ve ıslak, toprağa da soğuk ve kuru. O halde farkların ilk cisimlerle eşleştirilmesi mantıklı ve onların çokluğu veya sayısı da akla uygun.[255]

İbn Sînâ, dört unsurun tamamına *Kitâbu'l-hudûd*'da açıklama getirmektedir. Ona göre toprak, "yukarıdan aşağıya inerek merkeze doğru hareket eden, kuru, soğuk bir yapıya sahip basit"[256] bir unsurdur. Su ise "hava küresinin altında, yerin üstünde

---

[253] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 71-72.

[254] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 330a23; Muhtemelen Aristoteles, niteliklerden hareket ederek Antik dönemde kabul gören dört unsuru ana elementler olarak belirlemiştir. Sheldon M. Cohen, *Aristotle on Nature and Incomplete Substance* (Cambridge [England] ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1996), 34.

[255] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 330a30; Aristoteles, Oluş ve Bozuluş'ta cisimler arasındaki farklılıkları dört ana elemente indirgemektedir. Bu yolla hareket, ağırlık ve hafifliği ortaya çıkaran şeylerin izi birincil unsurlar üzerinden takip edilebilir. Theodore Scaltsas, "Mixing the Elements", *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos, Blackwell Companions to Philosophy 42 (Chichester, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), 244.

[256] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-hudûd*, 46; Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, 109.

bulunan mekâna doğru hareket halinde şeffaf, nemli ve soğuk bir yapıya sahip basit"[257] bir unsurdur.

Ateş, "ay küresinin altında yer alabilmek için tabiatı gereği merkezden hareket eden, yapısı kuru ve sıcak olan basit"[258] bir unsurdur. Hava ise "ateş küresinin altında, yer ve su küresinin üstünde olan mekâna doğru hareket eden, latif, şeffaf, nemli ve sıcak bir tabiata sahip basit"[259] bir unsurdur.

İbn Sînâ dört elementin niteliklerini açıklar. Ona göre toprak kuru ve yalındır. Toprakla karışan her cisme kuruluk ilişir. Su, yaş ve soğuktur. Su ile karışana da yaş ve soğuk nitelikler ilişir. Hava nemli ve yalınken, ateş de sıcak ve yalındır.[260]

Nitelikler açısından, toprağın doğasında soğukluk bulunmaktadır. Güneş gibi toprağı ısıtan bir şey topraktan izale edilirse, doğası haline bırakıldığında toprak soğur.[261] Toprağın ısınması, yabancı bir etken sebebiyle gerçekleşir. Toprağın baskın olduğu bütün bedenler soğuktur.[262] Böylelikle, toprağın yalın olması soğuklukla tebdil edilebilir. Sonuç olarak, doğası itibariyle toprağın niteliği kuru ve soğuktur.

Su, tabiatı itibariyle soğukluğa erişmiş bir cisimdir (*el-cismü'l-bâliğu fî burûdeti tabʿihî*).[263] Hava, kendisine dışarıdan bir soğukluk ilişmedikçe doğası itibariyle sıcaktır. Zira su havaya dönüştürülürken ısıtılır. Isınma suda baskın olunca ya da suya yerleşince, su havaya dönüşür. Ateş ise şekilleri kabul edici değildir. Ateşin niteliği de kuruluktur. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu kuruluğu açıklamak oldukça zordur.

---

[257] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-hudûd*, 46; Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, 109.

[258] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-hudûd*, 46; Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, 109.

[259] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-hudûd*, 46; Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, 109.

[260] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 72.

[261] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 370.

[262] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 72.

[263] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 368.

Bu yüzden ateşin kuruluğu mümkün olarak ifade edilmektedir.[264] Sonuç olarak İbn Sînâ, doğası itibariyle ateşin sıcaklığa erişmiş[265] ve kuru olduğunu düşünmektedir.

Her bir unsurun baskın nitelikleri vardır. Ateşin baskın niteliği sıcaklık, havanın baskın niteliği yaşlık, suyun soğukluk, toprağın ise kuruluktur.[266] Bunlar birbirine mukayese edilerek belirlenir. Böylelikle dört niteliğin en belirgin olduğu unsur, diğerlerine kıyasla o niteliği en çok hak eden unsurdur.

Sadece doğrusal hareketi kabul eden[267] unsurlar arasında yukarıya doğru yönelen ateş, mutlak hafiftir. Aşağıya doğru hareket eden toprak ise mutlak ağırdır. Öte yandan su, mutlak olmaksızın ağırdır, hava da mutlak olmaksızın hafiftir.[268] İbn Sînâ'nın ifade ettiği minval üzere, Aristoteles'in unsurların mekânlarına ve baskın niteliklerine dair şu ifadeleri de dikkate değerdir:

> Dört tane olan yalın cisimlerin, ikisi yerlerden birine, diğer ikisi de öbürüne aittir; zira ateş ve havanın yer değiştirme hareketi çevreye doğrudur, toprak ve suyunki ise merkeze. Uçlar ve en saf olanlar ateş ve topraktır, orta ve nispeten karışmış olanlar ise su ve hava. İkisi ikisine karşıt. Ateş suya karşıt, hava da toprağa; çünkü karşıt hâllerden [*pathêma*] müteşekkiller. Ancak dördünün her biri mutlak olarak birbirine ait: Toprak soğuktan ziyade kuruya, su ıslaktan ziyade soğuğa, hava sıcaktan ziyade ıslağa, ateş ise kurudan ziyade sıcağa.[269]

Unsurların tanımları ve genel özellikleri dikkate alındığında, genel çerçeveyi vermesi açısından Seyyid Şerif Cürcânî'nin[270] unsurlar hakkında filozoflara nispetle

---

[264] İbn Sînâ ateşin kuruluğunu kıyas yöntemiyle ortaya koymaktadır. Bu konuda şöyle der: "Aksine bu açıklamamızı bir tür kıyasa dayanak yapıyoruz. Buna göre ateşin sıcak olduğunda şüphe yoktur. Bu durumda o, ya yaş sıcak, ya da doğasının başkasının sıkıştırmasına boyun eğmesi kolay olmayan kuru sıcak olmaktan azade değildir." İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 72.

[265] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 368.

[266] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 75.

[267] İbn Sînâ'ya göre hareket edebilen her şeyin doğasında meylin olması gerekir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 304; Doğasında dairesel bir meyil bulunan cismin tabiatında ise doğrusal bir meylin bulunması mümkün değildir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 364. Bu durum tam tersi için de geçerlidir. Dolayısıyla doğaları itibariyle doğrusal harekete meyilli olan unsurların dairesel hareket etmesi beklenemez.

[268] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 374.

[269] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 330b31.

[270] İbn Sînâ'nın doğa felsefesine dair görüşlerini konu edindiğim tezimde, İbn Sînâ'dan (ö. 1038) yaklaşık üç asır sonra vefat eden Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 1413) görüşlerine yer vermenin anakronizme düşme riski barındırmaktadır. Yine de filozofların görüşlerini belirli bir çerçeve içerisinde sunan Cürcânî'nin cümleleri tesâmühen burada dikkate alınacaktır.

ifade ettiği genel görüşleri burada zikretmem uygun gözükmektedir. Zira unsurlara dair bu görüşlerin her biri İbn Sînâ'nın da savunduğu görüşlerdir.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta ifade edildiği şekliyle unsurlar dört kısımdır. Ateş, mutlak olarak hafif olmakla beraber bütün mekânlarda ve diğer üç unsurlar birlikte bulunduğu bir ortamda kendi doğası üzerine bırakıldığında en dıştaki kuşatıcı feleği ister. Doğası itibariyle sıcaktır. Bu sıcaklık duyuyla algılanır. Sıcak olması hasebiyle feleğin iç bükeyini talep eder. Ateşin niteliği ise kuru olmasıdır. Böylelikle bir cisimle karşılaştığında, o cisimdeki yaşlığı yok eder.[271]

Hava, göreceli olarak hafiftir. Öte yandan, diğer unsurlar arasından sadece ateşe nispetle hafiftir. Bu yüzden ateşin altında ve diğer unsurlardan hafif olduğu için, diğer iki unsurun üstünde olması gerekir. Doğası itibariyle hava sıcaktır. Havanın niteliği ise ıslak olmasıdır. Su ile komşu olması hasebiyle kendisine soğukluk ilişir.[272]

Su, göreceli olarak ağırdır. Diğer unsurlardan ateş ve havaya göre daha ağırdır. Ancak toprağa nispetle hafiftir. Su, ateş ve havanın altında, toprağın ise üstündedir. Su, doğası itibariyle soğuktur. Soğuk olduğu için donukluk da suyun doğasındandır. Doğasında soğukluk ve dolayısıyla donukluk olduğu için suyun donması gerekir. Ancak güneş donmaya engel olur. Suyun niteliği ise yaş olmasıdır.[273]

Son olarak toprak, mutlak olarak ağırdır. Bu yüzden merkezi ister. Toprağın ağır olması sebebiyle ağırlık merkezi, alemin de ağırlık merkezidir. Dolayısıyla toprak, diğer unsurlarla birlikte bir ortamda kendi doğası üzerine bırakılsa, alemin merkezini talep eder. Toprağın niteliği soğuk ve kuru olmasıdır. Bu nitelikler duyuyla algılanır.[274]

Burada zikredilen hiyerarşik sıralamada, birbiriyle ilişkili olan unsurlar birbirine komşudur. Lakin ateş ve su ile hava ve toprak birbirine zıt unsurlar oldukları için birbirine komşu değildir ve birbirinden uzaktır. Ayrıca unsurların hafif (*latîf*)

---

[271] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 958.

[272] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 958.

[273] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 960.

[274] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 960.

olanları en dış feleğe daha yakındır. Yoğun (*kesîf*) olan unsurlar da feleğe uzak fakat merkeze yakındır.[275]

Son olarak şu soruyu sormak gerekir: Acaba dört unsurdan geriye doğru gidildiğinde daha temelde bulunan bir başka maddeye rastlamak mümkün müdür? Aristoteles'in bu soruya vereceği cevap olumsuzdur. Çünkü unsurların temelinde yatan şeyin ne olduğu araştırıldığında, onların dayanağı olarak bir ilk maddenin (*heyûlâ*) olduğundan bahsedilir. Ancak bu ilk madde kendi başına var olamadığı için unsurlardan daha geriye gidildiğinde karşılaşılması muhtemel herhangi bir madde yoktur.[276]

[275] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 960.

[276] Ross, *Aristoteles*, 171; Aristoteles'te oluşun temelleri ve dayanağı için bkz. Gürbüz, *Aristoteles'te Oluş ve Bozuluş'un Temellendirilmesi*, 15.

6. NİTELİKLER VE UNSURLAR TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ VE İBN SÎNÂ'NIN CEVAPLARI

İbn Sînâ, oluş-bozuluş ve niteliklerle ile ilgili zikredilen eleştirileri ve bu eleştirilere cevaplarını müstakil bir kısımda kaleme alır. Burada İbn Sînâ'nın muhtemel eleştirilere cevaplarını dikkate alacağım.

İbn Sînâ, dört unsur teorisi ve niteliklerin durumuyla ilgili dört eleştiriyi dikkate almaktadır. Bu eleştiriler, i) unsurların niteliği ile ilgili akli taksimin gerektirdiği sonucun doğruluğu, ii) ateşin niteliği olan sıcaklığının onun cevherinden mi yoksa feleğin hareketinden mi kaynaklandığı, iii) niçin feleğin altında oluş ve bozuluşa konu olan tek cisimden bahsedilmeyip dört unsurdan bahsedildiği ve iv) dokunulur nitelik olarak yaşlığın durumudur. Bu dört hususla alakalı eleştirileri İbn Sînâ dikkate alarak cevap vermeye çalışmaktadır.

İbn Sînâ, unsurların niteliği ile ilgili akli taksimin gerektirdiği sonucun doğruluğuna dair ilk eleştiriyi şu şekilde dile getirmektedir:

> Ateşin durumu ve kuruluğu, havanın durumu ve sıcaklığı, toprağın durumu ve soğukluğu ile ilgili bu şüpheden dolayı biri şöyle diyebilir: Taksimin gerektirdiği ve aklın da ilk bakışta reddetmediği her şeyin var olması gerekmez. Belki de bir şeyin sıcak ve yaş veya soğuk ve kuru olması mümkün olmaz. (Bunun böyle olması) sıcaklıkla yaşlığın, soğuklukla kuruluğun bir araya gelmesini sadece aklın engellemesinden, dolayısıyla aklın sıcakla soğuğun, yaş ile kurunun bir araya gelmesini engellemesinden değildir. Ancak durum apaçık bir şekilde akledilemez. Çünkü burada (bazı) durumlar vardır ki eşleştirmeler de aklın apaçıklığı da onların varlığını imkânsız görmemesine rağmen gerçeklik onların varlığını imkânsız görür. Çünkü doğası gereği sıcak olanın oldukça ağır olması aklen imkânsız değilken böyle bir (şey) asla mevcut değildir.[277]

İbn Sînâ'ya göre burada bahsedilen durum geçerli olsaydı, unsurlardan birinin sıcak, kuru ve hafif; bir diğerinin sıcak, kuru ve ağır; üçüncüsünün sıcak, yaş ve hafif; sonuncusunun da sıcak, yaş ve hafif olduğunu söylemek mümkün olurdu. Bu durumda da aklın engellemediği herhangi bir niteliğin herhangi bir unsurda geçerli sayılması şeklinde bir hüküm ortaya çıkardı. Neticede aklen engellenmeyen ve

[277] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 77.

mümkün olan niteliklerin bir arada tasavvur edilmesi, herhangi bir unsurun, akledilen niteliklerle birlikte dış dünyada mevcut olduğu sonucuna ulaşılırdı. Dahası ağırlık, sıcaklık, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerin birlikte düşünülebildiği gibi, birbirine karışmamasını da tasavvur etmek mümkün olurdu. Bu durumda, varlığın durumu, taksimde geçerli olandan eksik olurdu.[278]

Unsurların doğası hakkında akli taksimin mümkün gördüğü her sonuç gerçekten var mıdır? Yani, unsurlar hakkında akli taksimin gerektirdiği ve aklın reddetmediği her sonuç zorunlu olarak var olmak zorunda mıdır? Örneğin, bir şeyin sıcak, soğuk, kuru ya da yaş olması nasıl mümkün olmaktadır? Oysa ki, İbn Sînâ'ya göre sıcakla yaşın, soğukla kurunun bir araya gelebilmesi aklen mümkün gözükebilir ancak bunların bir araya gelebilmesi apaçık bir şekilde imkânsızdır. Zira akıl bazı şeyleri mümkün görebilse bile gerçeklik bu durumu imkânsız görür. Mesela tabiatı itibariyle sıcak olanın ağır olması mümkünken, gerçekte bu imkânsızdır.[279] Durum aksi şekilde gerçekleştiğinde birçok kombinasyon elde edilebilir. Ancak aklın ilk tahlilde engellemediği her şey gerçekte olmak zorunda değildir.

Unsurlarla alakalı yapılan akli taksimlerin gerekleri yerine getirilmediği takdirde, unsurların doğasına dair muhtelif doğalar ortaya çıkabilir. Örneğin, sıcak ya da soğuk olan bir unsur niçin sırf sıcak olmak zorundadır? Herhangi bir unsurun sırf sıcak ya da soğuk olması şart mıdır? Oysa ki İbn Sînâ açısından bir unsurun niteliği sırf o nitelik olmadığı takdirde, nitelikler açısından unsurlar arasında farklılıklar ortaya çıkabilir. Bu durumda sırf sıcak olan unsur, daha az sıcak olana göre daha sıcak olur. Bu durumda unsuru unsur yapan nitelik, sırf o nitelik olmayacağı için niteliklerin sayısı sonsuz olur.[280]

Dahası, dört unsurun varlığıyla ilgili İbn Sînâ'nın açıklamaları taksime bağlı değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre taksim, bilinen varlığa yönelik yapılır. Bu açıdan, varlığa akli taksim uygulandığında, yapılan taksimin varlığa delaleti ifade edilse bile, yapılan bu taksimin varlıktan daha açık olduğu söylenemez. Çünkü eğer unsurlara ve

---

[278] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 77.

[279] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 77.

[280] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 77-78.

niteliklerle alakalı İbn Sînâcı açıklamaların varlıkta karşılık bulması mümkünse, fıtri akıl ve duyusal varlık açısından bu durumu reddetmek mümkün değildir.[281]

İbn Sînâ'nın ateşin niteliği olan sıcaklığının onun cevherinden mi yoksa feleğin hareketinden mi kaynaklandığına dair dikkate aldığı dört veçheden oluşan ikinci eleştirisi şu şekildedir:

> [a] Feleğin altında olduğu ve hava özelliğinde olmakla beraber kendisine ulaşanı yakacak kadar şiddetli derecede sıcak olduğu iddia edilen ateşin durumuna bakmamız zorunludur. Bu sıcaklık onun cevherinden mi kaynaklanır yoksa feleğin hareketi sebebiyle mi ona ilişir? Şayet (sıcaklık) feleğin hareket ettirmesi sebebiyle ise, bir şeyin kendisine iliştiği bu cismin kendisinin cevheri nedir? Şayet onun cevheri sıcak olan hava ise, bu durumda ateşin havaya olan nispeti buzun suya olan nispetinin aynısıdır. Bu durumda ondan ayrılması fasıl açısından olmayıp arazlardan bir arazdan dolayı olur. [b] Şayet doğru olan, bir grubun iddia ettiği gibi (ateşin) yakmayan ılık bir şey olduğu ise, bu durumda (ateş) havadan ne ile ayrılır? Bize göre [İbn Sînâ] ateş tartışmasız olarak bu (bahsedilen) ateşten başkadır. Eğer bizim nezdimizdeki (ateş) o ise ve hareket sebebiyle ona sıcaklıkta aşırılık ilişmiş, dumanın alevlenmesi nedeniyle de ışık ilişmişse, havadan ne ile farklılaşıp ondan ayrılıyor ve ısınmış hareketin ısısı ona yükseliyor ve onunla ısınıyor? Buradaki ateşin anlamı oradaki ateşin anlamından farklı ise, bu ya ana elementtir ya da bileşik bir şeydir. Eğer ana element ise, bu durumda ana elementlerin sayısı artmış olur. Eğer bileşik bir şey ise bileşik olan niteliğinde yalın olandan niçin daha güçlü oldu? [c] Sonra niçin sıcaklık doğal mekânı aşağı olanı, kendilerinde alçalan doğa bulunan ancak bu niteliğe baskın gelen su ve dumanı yükselttiği gibi yükseltiyor? Sonra soğuk ateşi alçaltmada bunun zıddı bir fiil meydana getiremez. Buradan şunu söylemek mümkün müdür? [d] Ateş ısınmış havadan başka bir şey değildir. O buhar gibi kendisinden daha soğuk olanın üstüne çıkar. (Buhar) da ısınmış sudur ve o da kendisinden daha soğuk olanın üstüne çıkar. Unsur ise ya havadır, ya sudur, ya da topraktır. Havadan ısınan ateş, sudan ısınan buhar, topraktan ısınan ise dumandır. Her ısınan yukarı yükselir. Fakat suyun ısınmışının doğasında soğuma kuvveti olup hızlıca soğur. Bu doğasında daha az ve yavaş soğuma olan toprağın ısınmasından daha kısadır. Her ikisi de ya mutedil ya da sıcağa yakın olan havanın ısınmışından daha kısa düşer. Dolayısıyla havanın ısınmışı her ikisinin de ötesinde kendisinde hareketle oldukça ısınmış havadan başka bir şeyin bulunmadığı bir mekâna ulaşır. Bu (ısınmış hava) da ateştir.[282]

[281] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 90.

[282] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 78-79.

İbn Sînâ, öncelikle [a] ateşin sıcaklığının kendisinden mi yoksa cevherinden mi kaynaklandığına dair getirilen eleştiriyi dikkate alır. Ona göre, ısınmış olmayanın ısıtılması, ısıtılma esnasında cevherî doğanın muhafaza edilmesi ve ısıtmayla birlikte ısıtanın değiştirdiği şeyin sadece ısı olması, hareket ettirmenin doğası açısından mümkün gözükmektedir. Bununla birlikte, hareket ettirme, kendisinden ayrı bulunan hareket ettirdiği şeyi ilk başta ateş suretine dönüştürebilir. Ayrıca hareket ettirenin, hareketin devam etmesiyle birlikte alevli sürtünme gibi hareket edenin varlığının devamına sebep olması mümkündür. Zira ısıtmanın şiddetiyle birlikte madde ateş suretini almaya hazır hale gelir ve bunun zıddında bulunan yatkınlık engellenir. Dolayısıyla, sürtünme bir açıdan ateş suretinin sebebi olur. Madde, kendisi dolayısıyla ısının kaynağı olan doğayı gerçekleştirmek için dışarıdan ısınır. Sürtünme ortadan kalksa ve hareket ettirme de yok sayılsa bile, ateş suretine direnip onu ortadan kaldıracak bir şey gelene kadar madde ateş sureti üzerine kalmaya devam eder. Zira bahsi geçen sürtünme ve hareket ettirme sebebiyle gerçekleşen bu oran sürekli var olsaydı, madde devamlı olarak ateş suretine bürünmek zorunda kalırdı.[283]

Dahası, burada söz konusu olan madde, feleğin hareketi vesilesiyle ateş suretine bürünür. Bu maddenin doğasında, ona zıt herhangi bir nitelik bulunmaz. Çünkü cismin doğasında ona zıt bir şey olsaydı, hareket ettirmeyle birlikte aşırı ısınan madde bu zıt doğayı ortadan kaldırırdı. Bu durum, hareket ettirmenin ısıtan bir şey olması halinde geçerlidir. Aksi durumda zaten bu şüphe [a] ortadan kalkmış olurdu. Zira buradaki şüphe cevhere dışarıdan, yani doğal olmayan bir ısının iliştiğine dair bir şüphedir. Çünkü maddeye ilişen sürtünme maddeyi ısıtır. Burada hem sürtünme de hem de ısınma arazîdir. Kaldı ki maddeye dışarıdan ilişen herhangi bir sebep, ancak maddenin kendisiyle türselleştiği doğal sureti için bir sebep olabilir. Zaten, İbn Sînâ'ya göre İlahi inayet, ateşi hareketin mekânına gerektirmiş, böylelikle ateş olmayan unsurî cisimlerden herhangi birisinin orada var olmasıyla her şeyin ateşe dönüşmesi engellenmiştir. Ayrıca ateşin mekânı, İlahi inayetin takdir ettiği mekân dışında bir mekân olsaydı, diğer unsurlar ateşin mekânına hareket eder, ateşin yerini işgal ederdi.

[283] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 96-97.

Ateş de başka yere hareket ederek onun ateş özelliği azalır, en sonunda da ateş olmayan şeye dönüşürdü.[284]

Eleştirinin diğer veçhesi dikkate alındığında, İbn Sînâ'ya göre [b] yalın ateşi ılık olarak tasvir etmek mümkün değildir. Bunu, yani ateşi ılık olarak tasvir eden kişi ancak felsefede yetkin olmayan bir kişi olsa gerektir. Oysa ki, bu sözü söyleyen kişinin, söylediği sözün geçerli olabilmesi için, bileşiğin niteliğinin yalının niteliğinden daha güçlü olduğunu kabul etmesi gerekir. Yani, "doğada değil de nitelikte artışı gerektiren başka sebepler bulunduğunda bileşiğin nitelikte yalından daha güçlü olması durumu ortaya çıkabilir. Bu durumda doğa, ortaya çıkan ve ona yardımcı olan niteliği güçlendirmeye yardım eder."[285] Ancak buna katılmak İbn Sînâ açısından mümkün değildir.

Soğuğun aksine, dönüşümünden önce sıcak olanın niçin yükseldiğine dair eleştiriye [c] İbn Sînâ birçok açıdan cevap verir. Buna göre, öncelikle sıcağın soğuktan daha güçlü bir nitelik olduğunu bilmek gerekir. Tam da bu sebepten ötürü soğuk, sıcağa (ateşe) güç yetiremez. Soğuk olan da cevheri itibariyle bir maddeyi dönüştüremese bile, sıcağın yaptığının aksine, maddeyi alçaltabilmektedir. Soğuk dolayısıyla havanın sise dönerek alçalması buna örnek olarak gösterilebilir. Burada sis özünde hala hava olmayı sürdürmektedir. Diğer taraftan su donduğunda da cevherindeki su olma özelliğini kaybetmemektedir. Böylelikle, soğuk olan bir şeyin ısınarak, kendi özelliğini kaybetmeden yukarı doğru yükselmesi mümkündür. Bunun yanında İbn Sînâ'ya göre, havanın ve ateşin, sudan daha soğuk olacak derecede alçalması mümkün değildir. Ya da muhtemeldir ki ateşten soğuyan şeye ilişenin yaptığı, kendi doğal mekânından havanın doğal mekânına alçalmaktır. Ancak bu alçalma gerçekleştiğinde, bu duyulur olmaz. Zira İbn Sînâ'ya göre yalın ateş duyulur bir unsur değildir. Bunun yanında sisin yoğun hava olması mümkündür. Her halükârda sis, hala su olma özelliğini muhafaza etmektedir. Yahut da dumanın ve buharın ateşe eşlik ederek zorlamayla yükseldiğini söylemek mümkün olabilir.[286]

---

[284] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 97-98.

[285] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 97.

[286] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 98-99.

İbn Sînâ, eleştirinin son veçhesini [d] temas problemi çerçevesinde açıklar. Eleştirideki açıklama, ateşin havadan ayrı olduğunu ispat etmek için getirilmiştir. Dolayısıyla ateşin sıcaklığı, havaya nispetle ısı açısından daha fazla olmasıyla açıklanamaz. Ateş ile havanın birbirinden ayrılması, onların cevherî niteliği ile gerçekleşmektedir. Sonuç olarak ateşin hava dışında kendine ait bir mekânı vardır. Bu mekân ise sıcaktır.[287]

İbn Sînâ'nın feleğin altında oluş ve bozuluşa konu olan tek cisimden bahsedilmeyip dört unsurdan bahsedildiğine dair unsurlarla alakalı dikkate aldığı üçüncü eleştiri şudur:

> Yine niçin feleğin altındaki bütün cisimlerin, feleğin altındaki oluşu gerektiren madde ve suretten oluşan tek bir cisim olduğunu ve bu (oluştan) sonra ona bu niteliklerin iliştiğini söylemiyoruz? Feleği takip eden ve hareket ile oluşan, cevherinden dolayı değil dışarıdan bir sebepten dolayı saydam ve sıcak olur. Uzaklaşan ve durağanlık ile oluşan ise bu sebebin zıddı ile soğur ve ağırlaşır. Bunun neticesinde o doğasından ve suretinden değil, dışarıdan ona ilişen niteliklerden dolayı (diğerinden) farklılaşır. Zira o doğası ve sureti ile feleğin zımnında yer kaplayan (*mütehayyiz*) doğal bir cisim oldu. Çünkü o doğası gereği bu konumdan başkasını gerektirmez.[288]

İbn Sînâ feleğin altında tek bir doğanın var olmasını mümkün gören ve cisimler arasındaki farklılaşmanın sadece arazlar açısından gerçekleşen bir farklılaşma olduğunu beyan eden bu eleştiriye karşı çıkar. Ona göre merkez ve çevreye zıt doğal hareketlerin bulunması bu eleştirinin batıl sayılması için yeterli bir gerekçedir. Çünkü doğası benzer olan cisimlerin doğal hareketleri, cismin aslî kuvvetleri farklılaşmadığı için benzer olmak zorundadır. Ayrıca, hareketin ısıtması, oluşun da hareketi soğutması batıl bir zandan başka bir şey değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre durağanlık (*sükûn*), hareketin yokluğudur. İlletin yokluğu ise zıddının yokluğu manasına gelmez. Burada dikkate alınması gereken ilke şudur: İllet yoksa, malulün nedeni de yoktur. Bu ilke hareket ve sıcaklık ekseninde düşünüldüğünde, hareketin (illet) sıcaklığı (malul) gerektirmesine, hareketin yokluğunun (illetin yokluğu) da sıcaklığın yokluğunu (malulün yokluğu) gerektirmesi gerekir. Diğer taraftan soğukluğun varlığı için de bir neden gereklidir. İbn Sînâ açısından durağan cismin, sureti kabul eden maddelerden

---

[287] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 96.

[288] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 79-80.

ortaya çıkan kuvvetleri kabul etmesi mümkündür. Bu durumda durağan cismin, ısıtan bir doğayı kabul etmeye yatkın olması zayıftır. Durağan cisim buna yatkın olmak için ona temas eden bir sıcaklığa ya da hareketin yardımına ihtiyaç duyar. Bu yatkınlığı sağlayan şey ise faal akıldan (*Vâhibu's-Suver*) o cisme ulaşır.[289]

Son olarak İbn Sînâ'nın dikkate aldığı dördüncü eleştiri, dokunulur nitelik olarak yaşlığın durumuyla alakalıdır. O, bir nitelik olarak yaşlığın durumu ve göreli olmasına dair eleştiriyi şu şekilde kaleme almaktadır:

> Zikredilen dört niteliği ispata varan ve buna binaen eşleşmelerin dört olduğunu ve bundan dolayı da unsurların dört olduğunu zannedenin (bu görüşü) duyuya dayanması, dokunmayı diğerlerine öncelemesi ve dokunulur nitelikleri bu dörde indirgemesi sebebiyledir. Bu durumda "yaşlık" olarak isimlendirdiğimiz anlam, dokunulan anlamın kendisi olup, başka bir anlam bu isimde ona ortak olmaz. Suyun ve havanın kendisine iştirak ettiği yaşlık olarak isimlendirilen anlam ise bu dokunulan "yaşlık" değildir. Çünkü "yaşlık" olarak isimlendirdikleri bu anlamın havada varlığı duyulur sıcaklık ve soğukluğun varlığı (gibi) değildir. Çünkü bu ikisinin havayı her birinden diğerine dönüştürmesi, böylece havanın hava olması mümkündür. Çünkü "hava" ısındığı veya soğuduğu zaman bu durumda onun cevherinde dönüşmesi gerekmez. Fakat size göre hava, yoğunlaşmasında veya genleşmesinde kuruma noktasına ulaştığı zaman ateş olur ve bu durumda "hava" olmaz. Bizim hava olarak isimlendirdiğimiz "hava" sizin nazarınızda suyun da paylaştığı ve bizim yaşlık olarak isimlendirdiğimiz anlamdan farklı değildir. Durum bu şekilde olsaydı, sıcaklık ve soğukluğun devamlı olarak ona dokunması gerekmezken yaşlığın devamlı havaya dokunması gerekirdi. Çünkü o ikisi kaybolurken bu ona gerekir. Şayet bu "yaşlık" dokunulur olsaydı, hava mutedil, yani ne sıcak ne de soğuk olduğunda ve de sakin olup onda hareket olmadığında, yaşlık ondan ayrılmadığından dokunanın (havanın) yaşlığına olması gerekirdi, tıpkı onun sudan halkın yaşlık olarak isimlendirdiği şeye dokunması gibi. Şayet devamlı olarak havanın yaşlığına dokunulur olsaydı, bu durumda "hava" devamlı duyulur olurdu. Hava devamlı duyulur olsaydı, bu durumda da çoğunluk onun varlığından şüphe etmez, gök ve yer arasındaki bu fezayı da onda rüzgâr veya bulut olmadığında boş zannetmezlerdi. Soğuduğu veya ısındığında onun soğuk veya sıcak olarak bedende etkide bulunduğunu veya burada soğuk veya sıcağın olduğunu hissetmelerinde olduğu gibi sıcak ve soğuk da (havaya) atfedilmezdi. Açıktır ki bu yaşlığın dokunulur olduğuna dair yol, sıcaklık ve soğukluğun dokunulur olduğuna dair yola aykırıdır. Durum böyle olunca bina doğru bir temel üzere kurulmamış olur. Sonra yaşlığın şöyle süratli, şöyle şöyle zor, kuruluğun ise her iki durumda da zıddı olduğunu söyleyenin sözünün anlamı nedir? Çünkü sürat ile zor ve bunlara karşılık gelen başkasına kıyasla (böyle olup) belirli bir tanımı

[289] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 99.

> yoktur. Bu durumda da bir şeyin mutlak olarak yaş veya kuru olmaması, aksine başkasına kıyasla olması gerekirdi. Mantık sanatı izafet olunmayan şeylerin tanımında, tanımın parçaları olacakları için izafet anlamlarının bulunmasını reddetmektedir.[290]

İbn Sînâ, dokunmaya dair yaşlığın kabul ve terk etmeyi kolay kılmasını sadece imkân kabilinden değerlendirmektedir. Göreceli değildir. Kaldı ki bununla birlikte, yaş olan bir şeyin doğasında, eğer herhangi bir zorlayıcı ya da engelleyici yoksa, bu yaş olan şeklin başka bir şekli kabul ya da terk etmesini mümkün görmemek için herhangi bir sebep yoktur. Oysa ki İbn Sînâ, kuru söz konusu olduğunda, kurunun doğasında bir engelin olduğunu düşünmektedir. Kuru, doğasında bulunan bir zorlayıcıyla birlikte başka bir şekli kabil olması mümkün olur. Bu durumda yaşlığın kuruluğa nispeti, varlığın yokluğa kıyas edilmesi gibidir. Yani, yaşlığın hissedilebilmesi için herhangi bir engele ihtiyaç duyulmazken, kuruluğun hissedilmesi için bir engel ve direnene (*direnç*[291]) ihtiyaç vardır. Bu durumda yaşlık, bir cisim olarak dokunmayla hissedilemez. Ancak kuruluk hissedilip tespit edilebilir. Böylelikle, dört unsurda bulunan ikişer zıt nitelikten (sıcak-soğuk; kuru-yaş) birer tanesi (mesela, yaş ve soğuk) duyuya nispet edildiğinde, diğerleri de varlığın yokluğa nispeti ölçüsünde zıddıyla kaim olur. Yani dörtlü eşleşmede, dokunulur hisle alakalı iki nitelik tespit edildiğinde, bu iki niteliğin kendisi ve dokunulur his açısından iki zıt niteliği veya yokluğu ile birlikte dörtlü tasnif tamamlanır.[292]

7. UNSURLARIN BİRBİRLERİNE DÖNÜŞÜMÜ

İbn Sînâ böylelikle ana elementlerin sayısının dört tane olduğu açıklığa kavuşturur. Bunu gözlem yoluyla gözler önüne sermek mümkündür. Çünkü gözlem, mesela, toprakta oluşan canlıların toprak, hava ve sudan belirli bir miktarda birleşerek kemale erdiğine hükmeder. Bu oluşumda toprak yapışkan özelliğiyle cisimlerin şekil

---

[290] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 80-81.

[291] Bu kavramı çekinerek de olsa, modern fizik literatürünün çağrıştırdığı manaları göz ardı ederek kullanmaktayım.

[292] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 99-100.

(*teşkîl*) ve düzenini (*tahlîk*) korumaya yardımcı olur. Su ise toprak vesilesiyle elde edilen şekil ve düzenin kolaylıkla kabul edilmesini sağlar.

> Suyun cevheri akıcılığından sonra toprakla karışımdan korunur; toprağın cevheri de suya karışarak dağılmaktan korunur. Hava ve ateş bu ikisinin unsurluğunu kırar ve onlara bileşme itidali kazandırır. Hava genleşerek aralıkların varlığını sağlar; ateş ise zorlar, pişirir ve bir araya getirir.[293]

Bütün bunlar dört unsurun herhangi bir cisim üzerinde hep birlikte etkide bulunmasına verilen örneklerdir.[294]

İbn Sînâ dönüşümün imkânı noktasında, dağın zirvesindeki bulutun kar olarak yağmasını, ateş olmayan yerde üflemeyle ateşin ortaya çıkmasını, taşların su olarak akmasını ve akıcı suyun taşlaşmasını gözlem yoluyla elde edilen veriler olarak kabul eder. Bu açıdan her bir unsur, birbirlerine dönüşümü kabul eder. Çünkü bütün unsurların ortak bir heyûlâsı vardır.[295]

Dört unsurdan her biri diğer üç unsurdan her birine dönüşebilir. Dolayısıyla toplamda dönüşümlerin sayısı on iki tanedir. Unsurların bir kısmı diğerine herhangi bir aracı olmaksızın dönüşür. Bu, dört nitelik (kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk) arasında yer alan iki niteliğinden birinde başka bir unsura ortak olan ve diğerinde ondan farklı olan her unsurdur.[296] İbn Sînâ bunu kolay gerçekleşen dönüşüm olarak adlandırır.

İbn Sînâ unsurlar arası dönüşümü kolaydan zora doğru sıralar. Ona göre havanın su olması kolay gerçekleşen bir oluştur. Çünkü kolay oluşlarda bir unsurdaki iki nitelik diğer unsurla ortak olduğu iki nitelikten birine dönüşür. Oluşan unsurun bu

---

[293] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 101.

[294] Aristoteles'in, bileşikte her unsurun bulunduğu ve kendine has işlevini yerine getirdiğine dair ifadeleri dikkate değerdir. Ona göre, "bütün eş türden cisimler toprak içermek zorundadır, çünkü toprak, onların bulunduğu tek yer olan ay altı dünyasında hâkim unsurdur. Bütün cisimler su içermek zorundadır, çünkü bileşimler belli bir şekle sahip olmak zorundadırlar ve unsurlar arasında yalnızca su, kolayca bir biçim alabilir; dahası, toprak nem olmadan yapışmaz. Gerçekten gözlem, bütün canlıların beslenebilmek için hem toprağa hem de suya sahip olmaları gerektiğini göstermektedir ve bileşimler karşıtlardan meydana geldiğinden, sırayla toprağın ve suyun karşıtları olan havayı ve ateşi de içlerinde bulundurmak zorundadırlar." Ross, *Aristoteles*, 173-174; Bütün maddeler dört unsurdan, Aristoteles'in karışım diye adlandırdığı bir süreç dolayısıyla meydana gelir. Scaltsas, "Mixing the Elements", 244.

[295] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 372.

[296] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 992.

iki nitelikten birinde diğer unsurdan daha zayıf olması gerekir. Zira hava sıcaklık niteliğinde su ile ortak iken sıcaklığın niteliği suya nispetle zayıftır. Dolayısıyla sudaki soğukluk güçlü olduğu için havadaki soğukluk su üzerinde kolayca baskın gelir. Ancak doğası soğuğa dönüştürülmeye çalışılan havanın yaşlığı baki kalır. Böylelikle havanın boyun eğerek su olması, mesela ateşe nispetle daha kolay gerçekleşir.[297]

Sonuç olarak, kolay ve aracısız gerçekleşen bu dönüşümler şu şekilde daha açık bir şekilde tasnif edilebilir. Toprak ve sudan her biri diğerine herhangi bir aracı olmaksızın dönüşür. Çünkü toprak ve su kuruluk niteliğinde birbirinden farklılaşsalar bile soğukluk niteliğinde ortaktırlar. Su ve hava da herhangi bir aracı olmaksızın birbirine dönüşür. Su ve hava sıcaklık niteliğinde birbirinden farklılaşsalar da yaşlık niteliğinde birbirleriyle ortaktırlar. Nitekim su ısıtıldığında havaya dönüşür. Kuruması için güneş altına asılan elbisenin kuruması buna örnektir. Bu süreç buharlaşma olarak da adlandırılır. Öte taraftan hava da soğutulduğunda suya dönüşür. Buna *yoğuşma* denir. Örneğin, su testisi dışında veya buz üzerine konulan tasın içerisinde oluşmaya başlayan su tanecikleri burada zikredilebilir. Son olarak, ateş ve hava da herhangi bir aracı olmaksızın kolayca birbirine dönüşebilir. Zira ateş ve hava kuruluk niteliğinde birbirlerinden farklılaşsalar da sıcaklık niteliğinde birbirleriyle ortaktırlar. Buna da körüğün içindeki havanın bir süre sonra ateşe dönüşmesi ve ateşin söndükten sonra havaya dönüşmesi örnek olarak gösterilebilir.[298]

Zorluğu orta derecede olan oluşumlarda güçlü tek bir nitelik dönüşür. Zor olan oluşumda ise iki nitelik tamamen dönüşür.[299] Yukarıda gerçekleşen oluşumun tam tersi, zorluğu orta derece olan oluşuma örnek olarak verilebilir. Yani suyun hava olması, tek ancak güçlü bir niteliğin (soğukluk) dönüşmesiyle gerçekleşir. Ateşin toprak olması ya da tam tersi de zor olan oluşumlara örnektir.

Özetle, unsurların bir kısmının diğerine bir aracıyla dönüştüğü duruma orta derece zorluktaki dönüşümler denilir. Bu, iki unsurun iki nitelikte de farklılaştığı durumlarda gerçekleşir. Suyun ateşe dönüşmesi, havanın da toprağa dönüşmesi bunun

---

[297] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 102; Aristoteles'in kolay ve zor dönüşümlere dair ifadeleri için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 331b2.

[298] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 992; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 372.

[299] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 102.

örneğidir. Çünkü ateş suya komşu olmadığı için doğrudan ateşe dönüşemez. Suyun ateşe dönüşebilmesi için önce havaya daha sonra da havanın ateşe dönüşmesi gerekir. Zor olan dönüşümlerde de arada iki unsur vardır ve dönüşüm diğerlerine nazaran daha zor gerçekleşir. Sonuç olarak durum şu şekilde hülasa edilebilir, eğer iki unsur birbirlerine komşu iseler dönüşüm kolay ve vasıtasız bir şekilde gerçekleşir. Unsurların aralarında üçüncü bir unsur varsa dönüşüm tek vasıtayla gerçekleşir. Bu orta derece zorluktadır. Birbirlerine dönüşecek olan unsurların aralarına iki unsur girmişse, dönüşümde iki vasıta olması gerekir.[300] Bu da zor gerçekleşen dönüşümdür.

Peki unsurlar niçin birbirine dönüşmektedir? İbn Sînâ bunu niteliklerdeki sınırlar üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre unsurlar, niteliğindeki eksik ve fazlalığı belirli bir sınıra kadar alabilir. Çünkü unsur, niteliğindeki eksiklikleri ve fazlalıkları alırken unsurun sureti ve türü korunmaya devam etmelidir. Böylelikle suret ve tür korunurken doğal ya da arazî niteliklerde artma veya azalma gerçekleşir. Bu artış ve azalış belirli bir sınıra kadar devam eder. Bu sınırlar aşıldığında suretin kendi (onu o şey yapan) suretine hazır oluşu (*teheyyü'ü't-tâmm li sûretihî*) ortadan kalkar. Bu nedenle madde, başka bir sureti almaya tam manasıyla yatkın (*isti'dâdü't-tâmm*) olur. Bu yatkınlık neticesinde maddeye faal akıldan (*Vâhibü's-Suver*) suret taşar ve madde de bu sureti kabul eder. Bu sebeple maddesi benzer olan ancak suret itibariyle farklılaşan maddeler ortaya çıkar.[301] Bunun yegâne sebebi Tanrı'dır. Maddelerdeki benzerlik de burada zikredilen suret teorisiyle açıklanır.

Başka bir ifadeyle, unsurların birincil nitelikleri fiziksel bir neden dolayısıyla değişime uğradığında (bu, unsurların sıcaklıklarının artırılıp azaltılması gibi unsurlarda gerçekleşen bir miktar harekete tekabül eder), niteliklerde gerçekleşen bu değişiklik altta yatan unsurun yeni bir form kazanmasına zemin hazırlar. Bu sürecin hemen akabinde, maddeye gelecek olan yeni suret Tanrı'dan (*Suret Verici*) taşar. Diğer

[300] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 994.

[301] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 102.

bir ifadeyle, değişimin bir anında madde Tanrı'dan yeni bir suret alır. Bu suret maddedeki niteliksel değişimle uyumludur.[302] Böylelikle dönüşüm gerçekleşmiş olur.

İbn Sînâ'ya göre unsurlara nispet edilen bu teori bütün maddeler için geçerlidir. Zira bütün maddelerin karışımı vardır. Yani maddeler unsurların karışımlarından ya da bileşiminden oluşur.[303] Yukarıdaki teori gereği bu karışımların bir sınıra kadar eksikliği ve fazlalığı kabul eden yönleri vardır. Bu sınır aşıldığında madde kendi suretini terk eder ve unsurların karışım oranı farklılaşan başka bir bileşiğe dönüşür.[304]

Demek istenilen şudur: Unsurlar, nitelikler açısından alabildiği eksik ve fazlalıkların sınırını aşınca artık tam olarak dönüşmeye hazır hale gelir. Bu süreçte kendi suretini terk eder ve faal akıldan gelen başka bir sureti almaya hazır hale gelir. Bu süreç gerçekleştiğinde ise dönüşüm gerçekleşir. Bu durum hem unsurlarda hem de unsurların bileşiminden meydana gelen maddede aynı minval üzere gerçekleşir.

8. SEMÂVÎ CİSİMLERİN UNSURLARA ETKİSİ

Meşşâî felsefe, hareketin ilkesinin mükemmel hareket olan dairesel hareket olarak tayin etmişti. Kendisi de bir Meşşâî filozof olan İbn Sînâ, dairesel hareket eden göksel cisimlerin ay altı alemdeki hareketin sebebi olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ'ya göre oluş-bozuluş ve dönüşümün bir başlangıcı vardır. Başlangıcı olan şeylerin sebebini de mekânsal hareket verir. Çünkü mekânsal hareket, ay altı alemdeki sebeplilerin sebeplerini yakınlaştıran ve uzaklaştıran, nitelikleri de güçlendiren ve zayıflatan harekettir. Bütün hareketlerin sebebi (ilkesi) de dairesel hareket olduğuna göre, semâvî olan dairesel hareketler, oluş ve bozuluşun ilk

---

[302] Vâhibu's-Suver kavramı İbn Sînâ'nın ortaya attığı yeni bir kavramdır. Jon McGinnis, "Avicenna's Natural Philosophy", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2013), 82-83.

[303] Aristoteles'in bileşik cisimlerin tamamının yalın cisimlerin hepsinden meydana geldiğine ve cisimlerde dört unsurun farklı işlevlerine dair mülahazaları için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 334b31-335a3.

[304] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 103.

sebebidir. Semâvî cisimlerin hareketi sürekli tekrarlanır. Bu tekrar ise oluş ve bozuluşun sürekli olarak tekrar etmesine neden olur. Dairesel hareketin düzeninin muhafaza edilmesini sağlayan, insicam bozulmadan yavaşlamasını ve hızlanmasını sağlayan da ilk harekettir.[305]

İbn Sînâ'ya göre yıldızların dairesel hareketi olmasa etki ve edilgi açısından var olan düzen bozulurdu. Ay üstü alemde dairesel hareketin olmadığı farz edildiğinde, semâvî cisimlerin etkisi sadece bir yönden olacaktır. Böylelikle bir yönde gerçekleşen etki sadece bir bölgeye hasredilecek, semâvî cisimden ırakta kalan bölgeler, bu semâvî cisimden etkilenmeyecektir. Semâvî cisme yakın olan varlıklar da bu cisimle benzeşeceklerdir.[306]

İbn Sînâ'ya göre bu durum baskınlık problemini ortaya çıkarır. Zira tek bir yönden etki eden herhangi bir semâvî cisimden sadece o cismin gerektirdiği bir nitelik baskın olacaktır. Örneğin, bu tek nitelik sıcaklık olursa, baskınlığıyla soğuk niteliklerin etkisini yok edecek, o yıldızla benzeşen varlıklarda ateş niteliği baskın gelecektir. Hal böyle olunca, diğer unsurların ortaya çıkışı imkânsız hale gelecekti. Ayrıca, mesela havanın karışıma dahil olduğu bir cisim var olamayacaktı. Dahası, bir şeyi o şey yapan nitelikler var olamayacaktı. Bu durumda semâvî cisimlerden/yıldızlardan sadece şu üç tür nitelik ortaya çıkacaktı: "Bir kısım yıldızın çoğunlukla karşılık geldiği nitelik, bir kısım da çoğunlukla karşılık gelmediği ona zıt bir nitelik, orta bir kısım da orta bir nitelik."[307] Bu üç tür nitelik yeryüzündeki mevsimlerin oluşumuna doğrudan etki edecekti. "Bu durumda bir meyil/eğim konumunda devamlı şiddetli yaz, diğer bir meyilde devamlı şiddetli kış, diğerinde devamlı ilkbahar veya sonbahar olur. İlkbahar ve sonbahar meylinde olgunlaşma tamamlanmaz, kışın donukluk, yazın devamında da yanma meydana gelirdi."[308]

Semâvî cisimlerin dönüşlerinin birbirinin ardı sıra olmadığı ve bu cisimlerin yavaş hareketinin meyil ile ya da meyil olmaksızın gerçekleştiği durumda yukarıda da zikredildiği gibi birçok problem meydana gelirdi. Bu problemler neticesinde

---

[305] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 104.

[306] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 104-105.

[307] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 105.

[308] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 105.

karışımlardaki zıtlıkların gerektirdiği nitelikler ortaya çıkamaz, meylin etkisi ve faydası oldukça az olurdu. Ayrıca bu meylin oldukça az olan bu etkisi sadece küçük bir bölgeye etki eder, diğer bölgeler bundan düzgün bir şekilde etkilenemezdi.[309]

Bütün bu durumlar dikkate alındığında, semâvî cisimlerin dairesel hareket etmesi, ay altı alemdeki düzenin korunmasındaki yegâne unsur olduğu açıklığa kavuşmuş olur. Zira bu dairesel hareketler neticesinde, niteliklerin ortaya çıkması, bu niteliklerin karışımlarda etkisini göstermesi ve yeryüzünde birden fazla unsurun ortaya çıkarak nitelikleriyle etkileşimde bulunması gerçekleşmiş olur.

İbn Sînâ, oluş ve bozuluşu semâvî cisimlerin devirleri açısından da inceler. Ona göre her bir oluş, semâvî devir açısından birbirinden farklılaşabilir. Bu ölçüyü birbirine mukayese etmek oldukça zordur. Kimi oluşlar için bir tam dönüşün küçük bir parçası yeterli olabilir. Diğer oluşlar için bir tam dönüş ya da birkaç devir gerekebilir. Bazı oluşlar için de birçok devir çeşidi gerekebilir.[310] Zira semâvî cisimler katman katmandır. Her bir katmanın kendine özgü devri vardır.

İbn Sînâ'ya göre oluşa konu olan her bir varlığın bedenini yöneten, onun kendi kuvvetinden aldığı bir aslı vardır. Fiil sonlu olduğu için, bu cismin kuvveti de sonludur. Oluşun gerektirdiği şekilde devir tamamlanırsa ve dahi bu sınırlı kuvvetlerin ve maddenin her birinin gerektirdiği şartlar gerçekleşirse, aşılması mümkün olmayan bir sınıra ulaşılır. Bu ise cisim açısından doğal ömürdür.[311] Bu şartlar gerçekleşmediği takdirde cismin doğal ömür sürecine ulaşması mümkün olmaz.

İbn Sînâ, semâvî hareketlerin, yeryüzündeki bütün seçimlerin ve oluşların sebebi olduğunu şu şekilde ortaya koyar:

> Seçimler ve istekler de dâhil bütün yersel durumlar [el-ahvâli'l-araziyye] göksel hareketlere [harekâtü's-semâviyye] bağlıdır, dolayısıyla onlar kaçınılmaz olarak yokluktan sonra oluşan durumlardır. Yokluktan sonra olan her şeyin bir nedeni ve oluş sebebi vardır. Bu durum bir harekette, bu hareketlerden de dairesel harekette

[309] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 105; Aristoteles'in sisteminde de dört element aktif meylin oluşması için gereklidir. Bu meyil daha sonra unsurların kendi nitelikleriyle birlikte tanımlanacaktır. Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998), 30.

[310] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 107.

[311] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 107-108.

> son bulur. Bunun açıklamasından seçimlerimizin [ihtiyârât] de göksel hareketlere bağlı olduğu sonucu çıkar. Bir düzen içerisinde gerçekleşen yersel hareket ve durağanlıklar [sükûnât] niyete dürtü olup ona neden olur. Bu da Kaza'nın gerektirdiği Kader'dir. Kaza [ise] takdir olunanların kendisinden çıktığı, her şeyi kapsayan eşsiz ilk İlahi fiildir.[312]

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere bütün seçimlerimizin illeti, yeryüzündeki bütün oluşlarda olduğu gibi semâvî cisimlerin hareketleridir. Bu ise öncesinde bir yokluğun olduğu her şeyin bir illetinin ya da bir oluş sebebinin bulunması gerektiği ilkesine dayanmaktadır. Sonuç olarak yeryüzündeki bütün oluşlar semâvî hareketlere bağlıdır. Semâvî hareketler ise, her şeyin kendisinden meydana geldiği Tanrı'nın ilk ilahi fiiline dayanır. İbn Sînâ bunu, *Oluş ve Bozuluş*'un küçük bir özeti şeklinde sunduğu son pasajında şu şekilde tekrar dile getirir:

> Her bir oluşanın kendine özgü bir maddesi, sureti, fail nedeni ve gayesinin olması tümevarım [istikrâ] ve hipotez [vazʿ] yoluyla ortay konur. Oluş ve bozuluşun tamamı, onu yakın müşterek failin fiiline bağlayan onu önceleyen ve onu hareket ettiren semavî hareketlerdir. Ortak maddi neden ilk unsurdur. Ortak sûrî (biçimsel) neden kendisiyle birleşmeyen maddenin başkasına olan kuvvetinin suretidir. Gâî (ereksel) neden sayılarıyla baki kalmayan durumların baki kalması ve türlerinin korunmasıdır. Unsursal [unsurî] madde [el-mâddetü'l-ʿunsuriyye], bir şeyin bir şeye bürünürken ötekinden soyunması gibi olduğundan; şeyin, o şey olabilmesi için başkasının bozuluşa uğrattığından bu durumda oluşan şeylerin bireyselliklerinin bekası/kalıcılığı söz konusu değildir, ne ki oluş ve bozuluşla ilgili üreme, çoğalma ve peş peşe gelmeyle türler korunmuştur. Bunu da önceleyen, her varlığa kabul edeceği oranda verip, semavî cisimlerde olduğu gibi ya birey olarak veya unsursal [unsurî] cisimlerde olduğu gibi tür olarak onları mümkün olduğu oranda var kılan İlahi cömertliktir [el-cûdü'l-ilâhî].[313]

[312] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 108.

[313] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*, 110-111.

SONUÇ

Klasik felsefenin bir alt disiplini olan doğa felsefesi, çağdaş dönem doğa biliminden yöntem olarak ayrışmaktadır. Klasik dönemde gerçekleştirilen felsefi uğraş, Tanrısal kudretin izlerinin görüldüğü pratik felsefenin, metafizik bilimler, matematik bilimler ve doğa bilimleri disiplinleriyle birlikte pratik felsefenin alt disiplinlerini içinde barındır. Öte yandan, çağdaş dönem doğa bilimleri, ilahi kudretin izlerinin hemen hemen görülmediği bir yöntemle bilim dünyasında kendine yer bulur.

Bu tezde, klasik dönem doğa felsefesinde dört unsur teorisinin nasıl anlaşıldığını, İbn Sînâ'nın *Oluş ve Bozuluş* kitabı üzerinden incelemeye çalıştım. Tezimde öncelikle Sokrates öncesi Antik Yunan felsefesinde, alemin kendisinden oluştuğu şey olarak ilk madde ya da *arkhe* problemini dört unsur teorisi bağlamında ele aldım. İbn Sînâ'nın kendi dört unsur teorisini anlatmadan önce karşısına aldığı ve akabinde eleştirerek argümanlarını çürüttüğü filozofların görüşlerini, İbn Sînâ'nın kendi kitabında ele aldığı şekliyle yer verdim. İbn Sînâ'nın dakik bir şekilde tasnif etmediği grupları, oluş ve bozuluştaki pozisyonlarına göre tasnif ettim. İbn Sînâ'nın genel teamülü olduğu üzere, hemen hemen hiçbir isme atıf yapılmadan argümanlarını sıraladığı bu grupları gücümün yettiği ölçüde tespit etmeye çalıştım.

Kitaptaki tasnife göre İbn Sînâ, oluş ve bozuluştaki pozisyonları itibariyle filozofları eleştirmektedir. Bu gruplar, i) oluşu ve dönüşümü kabul etmeyenler, ii) oluşu kabul eden ama dönüşümü kabul etmeyenler, iii) oluşu kabul etmeyen ama dönüşümü kabul edenler ve vi) oluş ve dönüşümü yüzey ve atomlar açısından ayırt edenler olmak üzere dört kısımdır. i) İlk grup, kümûn ve zuhûr taraftarlarıdır. ii) İkinci grup, İbn Sînâ'nın üzerinde çok durmadığı ve kesin olarak kim olduğunu tespit edemediğim bir gruptur. iii) Üçüncü grup, tek ve birden fazla unsurun ana element olduğunu savunanlardır. Tek unsurun olduğunu savunanlar, a) su, b) toprak, c) ateş, d) hava ve e) buhar taraftar olmak üzere beşe ayrılır. Öte yandan, birden fazla unsurun olduğunu savunanlar ise, a) toprak ve ateş, b) toprak ve su, c) toprak, hava ve ateş ve d) dört unsur ya da baskınlık ve sevgi taraftarları olmak üzere dörde ayrılır. Son grup iv) ise yüzey taraftarları ile atomculardır.

İbn Sînâ öncelikle bu dört grubun görüşlerini sıralar ve bu görüşleri eleştirir. Daha sonra kendi dört unsur teorisini, bazı hususları açıklığa kavuşturduktan sonra

kaleme alır. Onun, kendi teorisini ortaya koymadan önce açıklığa kavuşturduğu konular, oluş-bozuluş ve dönüşümün tanımları ve bunlar arasındaki farklar, karışımın ve büyümenin oluş-bozuluş açısından değerlendirilmesidir. İbn Sînâ öncelikle bu konuları belirginleştirerek kendi dört unsur teorisini sağlam bir zemine inşa etmek ister.

Tezimde, bu konuları sırasıyla İbn Sînâ açısından açıklığa kavuşturdum. İbn Sînâ'nın dört unsur teorisini dikkate alarak teorinin Aristoteles'e benzeyen yönlerine işaret ettim. İbn Sînâ'nın gözünden dört unsurun ne olduğunu, dört unsurla ilişkili nitelikleri ve bu niteliklerin mahiyetlerini irdelemeye çalıştım. Unsurların birbirine dönüşümlerini ve semâvî cisimlerin dört unsur üzerindeki etkilerini İbn Sînâ açısından açıkladım.

Dört unsur teorisinin, metafizik, matematik bilimler, tıp, psikoloji, astronomi ve klasik kozmoloji gibi disiplinleri ilgilendiren bir konu olması dikkate değerdir. Bu sebepten ötürü tezimin, Türkiye'de yapılan İslam felsefesi çalışmalarında yeni yeni filizlenmeye başlayan doğa felsefesi literatürüne mütevazı bir katkı yapacağını umuyorum. Umarım ki, bu çalışmanın da dahil olduğu kolektif çalışmalarla birlikte İbn Sînâ'nın kaleme aldığı diğer doğa felsefesi kitapları akademik ilginin odağı olur. Böylelikle nefs teorisi, mizaç teorisi ve sudûr teorisi gibi İslam felsefesinin birçok disipliniyle ilişkilendirilen diğer teorilere uzanan bir yelpazeye dair çalışmalar artar ve nitelikli hale gelir.

KAYNAKÇA

Ahmednagari, Kadı Abdünnebi b. Abdürresul. *Düstûru'l-ʿulemâ: Câmiʿu'l-ʿulûm fî ıstılâhâti'l-fünûn*. Thk. Muhammed Ali Beyzûn. 1., 1. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000.

Albright, William F. "Neglected Factors in the Greek Intellectual Revolution". *Proceedings of the American Philosophical Society* 116/3 (1972): 225-242. http://www.jstor.org/stable/986117.

Altaş, Eşref. "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014): 27-50.

Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. Trc. Y. Gurur Sev. 1. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi ve Yunan Felsefesi*. 8. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Ball, Philip. *The Elements: A Very Short Introduction*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004.

Brock, William H. *The Fontana History of Chemistry*. London: Fontana Press, 2012.

Cohen, Sheldon M. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. Cambridge [England] ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1996.

"Cosmogony and Origin of Universe". Encyclopedia. *Philosophy & Philosophers*. 10 Mayıs 2019. https://www.the-philosophy.com/cosmogony-origin-universe.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Taʿrîfât*. Thk. İbrâhim el-Ebyârî. Yy.: Dârü'r-Reyyân li't-Turâs, Yt.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Davies, J. C. "Mythological Influences on the First Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought". *Folklore* 81/1 (1970): 23-36. http://www.jstor.org/stable/1258427.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.

Drozdek, Adam. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.

Ebû Ride, Muhammed Abdülhadi. *Min Şüyuhi'l-Muʿtezile İbrâhim b. Seyyar en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-felsefiyye*. 2. Kahire: Dârü'n-Nedim, 1989.

Fine, Kit. "Mixing Matters". *Ratio* 11/3 (1998): 278-288.

Guthrie, W. K. C. "The Presocratic World-Picture". *The Harvard Theological Review* 45/2 (1952): 87-104. http://www.jstor.org/stable/1508638.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.

Gürbüz, Celal. *Aristoteles'te Oluş ve Bozuluş'un Temellendirilmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Bölümü, 1990.

Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. Trc. Özcan Taşçı. 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı: Neşir - Çeviri*. Ed. Gürbüz Deniz. Trc. Murat Demirkol. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler (çeviri-tıpkıbasım)*. Trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîʿiyye ve'l-ilahiyye*. Thk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

İbn Sina, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifa: Fizik*. Trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş [el-Kevnü ve'l-fesâd]*. Trc. Muammer İskenderoğlu. 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-hudûd: metin ve çeviri*. Trc. Aygün Akyol - İclal Arslan. 1. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *ʿUyûnü'l-hikme*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûʿât, 1980.

Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8: 28-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993. https://islamansiklopedisi.org.tr/cisim.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik, 2011.

Kennedy-Day, Kiki. *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*. London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Kupreva, Inna. "Galen's Theory of Elements". *Philosophical Themes in Galen*. Ed. Peter Adamson - Rotraud Elisabeth Hansberger - James Wilberding. 153-196. Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 114. London: Institution of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 2014.

Kutluer, İlhan. "Fesad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12: 421-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995. https://islamansiklopedisi.org.tr/fesad.

Lang, Helen S. *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998.

Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

McGinnis, Jon. "Avicenna's Natural Philosophy". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Ed. Peter Adamson. 71-90. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2013.

McKirahan, Richard. "Archē". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londra: Routledge, 2016. https://doi.org/10.4324/9780415249126-A016-1.

Patzia, Michael. "Xenophanes". Encyclopedia. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 24 Haziran 2019. https://www.iep.utm.edu/xenoph/.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Trc. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Second Edition. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.

Ross, William David. *Aristoteles*. Trc. Ahmet Arslan. 3. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.

Scaltsas, Theodore. "Mixing the Elements". *A Companion to Aristotle*. Ed. Georgios Anagnostopoulos. 242-259. Blackwell Companions to Philosophy 42. Chichester, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

Stone, Abraham D. "Avicenna's Theory of Primary Mixture". *Arabic Sciences and Philosophy* 18/1 (Mart 2008): 99-119. https://doi.org/10.1017/S0957423908000489.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Mevsûatu Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. Thk. Ali Dahruc. Ed. Refik el-Acem. Trc. Corc Zeynati - Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.

Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (15 Ekim 2015): 37-76. https://doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0016.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 97-123. Nobel Kitap 1573. Ankara: Nobel Kitap, 2016.

Weber, Alfred. *History of Philosophy*. Trc. Frank Thilly. New York: Charles Scribner's Sons, 1897.

Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 552. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002. https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun.